INTRODUCTION

AU

NOUVEAU TESTAMENT

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Introduction au Nouveau Testament : T. III. Le livre des Actes, Paris, éditions Ernest Leroux, 1922.

Paraîtront ensuite :

T. II. — Le quatrième évangile (*en préparation*).

T. III. — Les Épitres pauliniennes.

T. V. — Les Épitres catholiques. L'Apocalypse.

Précédemment parus :

L'Évangile de Marc dans ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, t. XXII.) Paris, Leroux, 1909.

Le texte et les éditions du Nouveau Testament grec. Paris, éditions Ernest Leroux, 1920.

La notion johannique de l'esprit et ses antécédents historiques. Paris, Fischbacher, 1902.

L'Apotre Paul et Jésus-Christ. Paris, Fischbacher, 1904.

Wilhelm Herrmann et le problème religieux actuel. Paris, Fischbacher, 1905.

L'Eucharistie des origines a Justin Martyr. Paris, Fischbacher, 1910.

Les sources du récit johannique de la Passion. Paris, Fischbacher, 1910.

INTRODUCTION

AU

NOUVEAU TESTAMENT

PAR

MAURICE GOGUEL

Docteur ès lettres

Professeur à la Faculté libre de Théologie protestante de Paris.

TOME I

LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

PARIS

ÉDITIONS ERNEST LEROUX

28, RUE BONAPARTE, 28

—

1923

LIBRARY OF
Bonebrake Theological Seminary
BS
2330
.G6
1922 T
21,295
V.1

PRÉFACE

Ce volume est consacré aux trois premiers évangiles. Leur physionomie propre, les traits qu'ils ont en commun et qui ne se retrouvent pas dans l'évangile de Jean justifient amplement qu'on les étudie à part. Ce point peut être considéré comme acquis par la critique moderne. Il ne faut cependant pas oublier, comme on tend parfois à le faire, que si le quatrième évangile appartient à une autre phase de la littérature chrétienne que les synoptiques, c'est cependant, aux points de vue historique aussi bien que littéraire, un livre du même type. C'est ce que montrerait, croyons-nous, une comparaison des évangiles canoniques avec ce qui subsiste de la littérature évangélique apocryphe.

Dans ces dernières années un certain nombre de critiques se sont placés, pour étudier le problème évangélique, à un point de vue en partie nouveau [1]. Ils ont considéré moins les évangiles particuliers que la tradition évangélique dans son ensemble, s'attachant à dégager les lois qui ont présidé à son évolution et à distinguer les divers types de récits, de thèmes, de paradigmes ou de paroles qui correspondent aux diverses étapes par lesquelles a passé la tradition et qui seraient plus ou moins confondus

1. Baldensperger, *Urchristliche Apologetik, die aelteste Auferstehungskontroverse*, Strassburg, 1909; *L'apologétique de la primitive Église, son influence sur la tradition des origines et du ministère galiléen de Jésus, Rev. de théol. et de phil.*, 1920, p. 5-43; « *Il a rendu témoignage devant Ponce-Pilate* », Strasbourg-Paris, 1922 (Extrait de la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*); Martin Dibelius, *die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, 1919; Karl-Ludwig Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu, Literarkritische Untersuchung zur aeltesten Jesusueberlieferung*, Berlin, 1919; Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Gœttingen, 1921; Martin Albertz, *Die synoptischen Streitgespräche, Ein Beitrag zur Formengeschichte des Urchristentums*, Berlin, 1921; Georg Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult, Eine formengeschichtliche Untersuchung*, Goettingen, 1922. On nous permettra de rappeler que nous avons signalé l'influence de certaines considérations apologétiques sur les récits de la passion dans deux études : *Les Chrétiens et l'Empire romain à l'époque du Nouveau Testament*, Paris, 1908 et *Juifs et Romains dans l'histoire de la passion*, *R. H. R.*, 1910, t. *LXII*, p. 165-182, 295-322.

et combinés dans nos évangiles actuels. L'intérêt et l'importance du point de vue auquel se placent les auteurs dont nous parlons est évident. Les évangiles ne sont pas des œuvres individuelles, répondant à des conceptions ou à des intérêts particuliers, ils reflètent une tradition vivante dont le développement et les transformations sont en relation étroite avec la vie même du christianisme primitif. Dès 1907 nous indiquions qu'une *Histoire de la tradition chrétienne* était le but dernier vers lequel doit tendre l'étude des évangiles [1], mais nous croyons que, pour que cette étude puisse être abordée dans de bonnes conditions, il est nécessaire que les problèmes d'ordre littéraire — c'est-à-dire les questions d'introduction — qui se posent aussi bien à propos des trois premiers évangiles que du quatrième, aient été au préalable résolus. C'est ce que nous tentons de faire dans le présent volume et dans celui qui le suivra, nous réservant de revenir plus tard sur le problème de la tradition évangélique.

Quelques auteurs ont récemment soutenu

1. *La nouvelle phase du problème synoptique*, R. H. R., 1907, t. LVI, p. 34.

que les évangiles étaient, en tout ou en partie, composés suivant un certain rythme [1]. Dans une mesure qu'il resterait à préciser, cette opinion paraît juste. Nous n'avons pas cru cependant devoir envisager sous cet angle le problème des évangiles et cela pour deux raisons. La première est qu'en ce qui concerne les paroles de Jésus cette théorie vise la forme de l'enseignement de Jésus plutôt que la rédaction des évangiles ; la seconde est que la question du rythme ne saurait être envisagée pour les évangiles isolément, ni même pour le Nouveau Testament seul, mais qu'elle devrait être posée sur un terrain plus large comprenant à la fois la littérature chrétienne, la littérature juive et une certaine partie au moins de la littérature religieuse de l'hellénisme. On comprendra aisément que nous n'ayons pas cru devoir aborder incidemment un aussi vaste problème.

1. Voir par exemple : P. Cladder, *Unsere Evangelien*, Freiburg i. B., 1919 ; P. Schmidt, *Der strophische Aufbau des Gesamttextes der vier Evangelien*, Mödling, 1921 ; *Das Abendmahl und die Abschiedsreden unseres Herrn Jesu Christi nach den vier Evangelien in ihrer Gliederung und in ihrem strophischen Aufbau*, Modling, 1921. Loisy (*Les livres du Nouveau Testament*, Paris, 1922) donne une traduction rythmée pour une grande partie des évangiles.

Pour simplifier notre exposé, nous avons couramment employé les termes de Matthieu, de Marc et de Luc là où, rigoureusement, nous aurions dû dire : l'auteur du premier, du second ou du troisième évangile.

PRINCIPAUX OUVRAGES CITÉS

On trouvera les éléments d'une bibliographie complète dans notre chapitre sur l'histoire de la critique et dans les notes des autres chapitres.

Nous nous bornons à indiquer ici (avec les abréviations dont nous avons usé) quelques ouvrages d'ensemble qui viennent s'ajouter à ceux qui sont cités t. III, pp. 9-14.

Synopses.

L'emploi d'une synopse grecque est indispensable pour l'étude des trois premiers évangiles[1]. Nous indiquerons seulement les principales.

L'idéal serait d'en avoir une qui soit imprimée de

1. On n'y peut suppléer par l'emploi d'une synopse en français telle que celle de Morel et Chastand (*Concordance des évangiles synoptiques*, Lausanne et Paris, 1901), ou en latin telle que celle de Camerlynck (*Evangeliorum secundum Matthæum, Marcum et Lucam, editio tertia*, Bruges, 1921).

telle manière que les mots et fragments de mots communs à deux ou trois évangiles ou particuliers à l'un d'eux apparaissent au premier coup d'œil.

En attendant qu'il en soit publié une qui pourrait s'inspirer, pour la typographie, de la Bible arc-en-ciel de Haupt, nous nous sommes servi d'un exemplaire de la cinquième édition de Huck, dans lequel nous avons souligné avec des crayons ou des encres de couleurs différentes les mots communs à Mt., Mc. et Lc. et ceux qui sont communs à Mt. et Mc., à Mc. et Lc., ou à Mt. et Lc.

Tischendorf, *Synopsis evangelica*, Lipsiæ, 1851, [7] 1898 (Texte des quatre évangiles, extrêmement morcelé, disposition très confuse).

Ruhsbrooke, *Synopticon, an exposition of the common matter of the synoptic gospels*, London, 1880. (Essai d'impression polychrome, mais de disposition malheureusement peu pratique).

A. Huck, *Synopse der drei ersten Evangelien*, Freiburg i. B., 1892, [5] Tübingen, 1916, [6] 1922. (La meilleure actuellement. Les deux premières éditions suivaient l'ordre de Marc. Les suivantes respectent l'ordre de chacun des trois évangiles et impriment en caractères différents les textes déplacés, lesquels se trouvent ainsi donnés deux fois. Les deux dernières éditions ajoutent en appendice les parallèles johanniques. Huck a aussi publié une *Synopse* allemande, Tübingen, 1908).

A. Wright, *A Synopsis of the Gospels in Greek after the Westcott and Hort Text*, London, 1896, [2] 1903.

Hennecke, *Synopse der drei ersten kanonischen Evangelien*, Giessen, 1898. (Divisée en trois parties : la première donne le texte de Marc avec les parallèles de Matthieu et Luc, la seconde donne du texte de Luc ce qui ne figure pas dans la première, la troisième donne le reste du texte de Matthieu. Cette disposition commode pour l'étude du détail de la forme ne permet pas l'examen d'ensemble du plan).

W. Larfeld, *Griechische Synopse*, Tübingen, 1911. (Les mots et fragments de mots communs sont marqués par une impression particulière, mais sans que soit distingué ce qui est commun aux trois évangiles ou seulement à deux d'entre eux. Larfeld a publié, en même temps que la synopse grecque, des éditions gréco-allemande et allemande).

E. de Witt Burton *and* E.-J. Goodspeed, *A Harmony of the Synoptic Gospels in Greek*, Chicago, 1920.

Johannes Weiss, *Synoptische Tafeln zu den drei aelteren Evangelien mit Unterscheidung der Quellen in vierfachem Farbendruck*, Goettingen, 1913, [2] *neu bearbeitet von* Roland Schütz, Goettingen, 1920, reproduit en appendice dans *Schriften*, *I* [3]. (Ne contient que les titres des péricopes, mais peut rendre de réels services pour embrasser d'un seul coup d'œil les relations des évangiles synoptiques entre eux).

Ouvrages d'ensemble sur le problème synoptique.

F.-C. Baur, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*, Tübingen, 1847. (Nous citons : Baur, *Krit. Unters.*)

H.-J. Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, Leipzig, 1863. (Nous citons : Holtzmann, *S. E.*)

C. Weizsaecker, *Untersuchungen über die evangelische Geschichte ihre Quellen und den Gang ihrer Entwickelung*, 1864, réimpression Tübingen, 1901. (Nous citons : Weizsaecker, *Unters.*)

P. Wernle, *Die synoptische Frage*, Freiburg i. B., Leipzig, Tübingen, 1899. (Nous citons : Wernle, *S. F.*)

J. Hawkins, *Horæ Synopticæ, Contributions to the study of the Synoptic problem*, Oxford, 1899. (Nous citons : Hawkins.)

J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, 1905, ² 1911. (Nous citons : Wellhausen, *Einl.* Sauf indication contraire, nos citations se rapportent à la seconde édition.)

V.-H. Stanton, *The Gospels as historical documents*, *I*, *The early use of the Gospels*. *II*, *The synoptic Gospels*, Cambridge, 1903-1909. (Nous citons : Stanton, *I* et *II*.)

Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, *Erster Band*, *Die Evangelien*, Stuttgart und Berlin. 1921. (Nous citons : Ed. Meyer, *Ursprung*, *I*.)

Ouvrages sur les évangiles en particulier.

B. Weiss, *Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen*, Berlin, 1872. (Nous citons : B., Weiss, *Mc.*)

W. Wrede, *Das Messiasgeheimniss in den Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Goettingen, 1901. (Nous citons : Wrede, *Messiasgeh.*)

Joh. Weiss, *Das aelteste Evangelium, ein Beitrag zum Verständnis des Marcusevangeliums und der aeltesten evangelischen Ueberlieferung*, Goettingen, 1903. (Nous citons : J. Weiss, *Aelt. Ev.*)

Maurice Goguel, *L'évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc*, Paris, 1909. (Bibl. de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, t. XXII). (Nous citons : Maurice Goguel, *Mc.*)

B.-W. Bacon, *Is Mark a roman Gospel?* Cambridge Mass., 1919. (*Harvard theological Studies* VII.)

Ad. Harnack, *Beitraege zur Einleitung in das Neue Testament*, *I. Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte*, *II. Sprüche und Reden Jesu, die zweite Quelle des Matthäus und Lukas*, *IV. Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien*, Leipzig 1906, 1907, 1911. (Nous citons : Harnack, *I*, *II*, *IV*.)

Karl-Ludwig Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur aeltesten Jesusüberlieferung*, Berlin, 1919.

Commentaires.

Parmi les innombrables commentaires des évangiles synoptiques nous ne citerons que quelques-uns des plus importants ou des plus récents.

a) Sur les trois synoptiques

Ed. Reuss, *Histoire évangélique. Synopse des trois premiers évangiles.* (*La Bible, Nouveau Testament, première partie*), Paris, 1876.

H.-J. Holtzmann, *Die Synoptiker, Hand-Commentar zum Neuen Testament, III, 1* [3], Tübingen, Leipzig, 1901 (1re éd., 1890). (Nous citons Holtzmann, *H. C., III, 1.*)

J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci übersetzt und erklärt. Das Evangelium Matthaei, Das Evangelium Lucae*, Berlin, 1903-1904. (Nous citons Wellhausen, *Mc., Mt., Lc.*)

Joh Weiss, dans *Die Schriften des Neuen Testaments*, Goettingen, 1905, [3] 1917 revue par W. Bousset. (Nous citons : *Schr.*).

A. Loisy, *Les évangiles synoptiques, introduction, traduction et commentaire*, Ceffonds, 1907-1908. (Nous citons : Loisy, *I* et *II.*)

E. Klostermann, *Die Evangelien*, Tübingen, 1907 (*Mc.*), 1909 (*Mt.*), 1919 (*Lc.*) (dans Lietzmann, *Handbuch zum Neuen Testament, II. Die Evangelien, I*). (Nous citons : E. Klostermann, *Mc., Mt., Lc.*).

C.-G. Montefiore, *The Synoptic Gospels edited with an introduction an commentary*, London, 1919.

Traduction des évangiles avec brève introduction et notes (par Maurice Goguel) dans la *Bible du Centenaire*, 2e livraison, Paris, 1918.

Traduction des évangiles avec introductions dans A. Loisy, *Les livres du Nouveau Testament, traduits du grec en français avec introduction générale et notices*, Paris, 1922, p. 256-477.

b) Sur Marc

H.-B. Swete, *The Gospel according to St Marc*, London, 1905. (Nous citons : Swete.)

A. Loisy, *L'Évangile selon Marc*, Paris, 1912.

Le P. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1910, [2] 1920. (Nous citons : Lagrange, *Mc.*).

c) Sur Matthieu.

W.-C. Allen, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to S. Matthew*, Edinburgh, 1907. (*The international critical commentary*). (Nous citons : Allen, *Mt.*).

d) Sur Luc

A. Plummer, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to S. Luke*, Edinburgh, 1896.

(*The international critical commentary*). (Nous citons : PLUMMER, *Lc.*)

Le P. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc*, Paris, 1921. (Nous citons : LAGRANGE, *Lc.*).

Ouvrages divers.

BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* [4], Goettingen, 1913. (Nous citons : BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik.*)

HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen, 1904. (Nous citons : HENNECKE, *Apok.*)

HENNECKE, *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen, 1904. (Nous citons : HENNECKE *Hdb.*)

H.-J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, [2] Tübingen, 1911. (Nous citons : HOLTZMANN, *Nt. Th.*)

A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (seconde édition de *Von Reimarus zu Wredè*), Tübingen, 1913. (Nous citons : A. SCHWEITZER, *Geschichte.*)

H. VON SODEN, *Das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte* dans *Theologische Abhandlungen* C. VON WEIZSAECKER *gewidmet*, Freiburg i. B., 1892. (Nous citons: VON SODEN, *Das Interesse.*)

Revues et Collections (Cf. t. III, p. 13).

AA. SS. — *Acta Sanctorum.*
Intr. III. — Le tome III de la présente *Introduction.*
Jahrb. f. d. Th. — *Jahrbücher für deutsche Theologie.*
Jahrb. f. pr. Th. — *Jahrbücher für protestantische Theologie.*
Journ. of th. St. — *Journal of theological studies.*
R. H. L. R. — *Revue d'histoire et de littérature religieuses.*
Studies. — *Studies in the synoptic problem by members of the University of Oxford edited by* W. Sanday, Oxford, 1911.
Theol. Jahrb. — *Theologische Jahrbücher.*

CHAPITRE PREMIER

LE TERME D'ÉVANGILE ET L'ORIGINE DE LA TRADITION ÉVANGÉLIQUE

I. — Le terme d'évangile avant le christianisme

Le mot neutre εὐαγγελίον, évangile ne se trouve pas dans les LXX, du moins avec le sens religieux qu'il a pris dans la suite. Dans la Bible grecque on ne rencontre pas le neutre εὐαγγέλιον, mais seulement le féminin εὐαγγελία (heb. בשרה ou בשורה), avec le sens de nouvelle favorable (*II Sam.*, *18*, *20*. *22*. *27*. *II Rois*, *7*, *9*). Le verbe εὐαγγελίζειν (בשר) a parfois le sens d'apporter une εὐαγγελία, une bonne nouvelle, au sens matériel (*I Sam.*, *31*, *9*. *II Sam.*, *1*, *20*. etc. *Jérémie*, *20*, *15*. *Psaume 67*, *12*. etc.) ; mais on le trouve aussi, notamment dans le Second Esaïe, avec un sens qui annonce et prépare la notion chrétienne d'Évangile. Dans ces textes, εὐαγγελίζειν c'est proclamer les attri-

buts moraux de Dieu et annoncer sa grâce envers les hommes. Ainsi, dans le *Psaume 39, 10 :* « J'ai annoncé dans une grande assemblée la délivrance que tu m'as accordée ». *Esaïe, 60, 6* : « Ils publieront les louanges de l'Éternel », *Psaume 95, 2 :* « Annoncez, jour après jour, la délivrance qu'il (Yahweh) accorde ». *Nahum, 1, 15* (*2, 1*) : « Les messagers qui annoncent la paix. » *Esaïe, 40, 9 :* « Monte sur une haute montagne, Sion, pour publier la bonne nouvelle ». *Esaïe, 52, 7 :* « Celui qui apporte de bonnes nouvelles... qui publie la paix... qui publie le salut ». *Esaïe, 61, 1 ;* « L'Esprit du Seigneur est sur moi. — Car l'Éternel m'a oint pour porter de bonnes nouvelles aux malheureux. — Il m'a envoyé pour guérir ceux qui ont le cœur brisé. — Pour proclamer aux captifs la liberté. — Et aux prisonniers la délivrance. »

Il y a donc bien, dans l'Ancien Testament, sinon le terme, du moins l'idée d'un Évangile qui est la proclamation d'une délivrance divine. Ce qui donne à ce fait toute sa portée, c'est que Jésus, tout nourri de l'Ancien Testament, a expressément présenté son ministère comme la réalisation de la prophétie d'*Ésaïe, 61, 1.* C'est en citant la parole du prophète πτωχοὶ εὐαγγελίζονται (l'Évangile est annoncé aux pauvres) qu'il répond à la question des envoyés de Jean-Baptiste (*Mt., 11, 5. Lc., 7, 22*) et, d'après Luc, il aurait inauguré son mi-

nistère public en disant, après avoir lu la prophétie d'*És.*, *61*, *1* : « Aujourd'hui, cette prophétie est réalisée devant vous » (*Lc.*, *4*, *21*). L'historicité de cet épisode n'est pas au-dessus de tout soupçon. Il s'accorde mal avec la manière plus simple dont Marc et Matthieu racontent le commencement du ministère de Jésus. Il n'en illustre pas moins d'une manière significative le lien qui unit l'Évangile de Jésus au grand courant du prophétisme hébraïque.

Mais si la notion d'Évangile était ainsi comme préformée dans l'Ancien Testament, il est pourtant piquant de voir le substantif neutre εὐαγγέλιον, terme chrétien s'il en est semble-t-il, apparaître dans la langue religieuse, sur le terrain grec[1]. Dans une inscription de Priène relative à l'introduction du calendrier julien en Asie, qui date de 9 avant J.-C. et où Auguste est célébré comme le Sauveur (Σωτὴρ) du monde, on lit cette phrase : ἦρξεν δὲ τῷ κόσμῳ τῶν δι' αὐτὸν εὐανγελί[ων ἡ γενέθλιος] τοῦ θεοῦ. « Le jour de naissance du dieu a été pour le

1. Dans l'expression classique εὐαγγέλια θύειν « offrir un sacrifice à la réception d'une bonne nouvelle », l'élément religieux est représenté par le terme θύειν. Sur cette expression voir les références et les textes cités par Jean Rouffiac. *Recherches sur le caractère du grec dans le Nouveau Testament d'après les inscriptions de Priène*, Paris, 1911 (*Bibl. de l'Éc. des Htes Ét. Sc. rel.*, *t. XXIV.* 2.) p. 74. n 3.

monde le commencement des bonnes nouvelles qu'il apportait »[1].

Deux observations pourtant diminuent singulièrement la portée de l'emploi du terme εὐαγγέλιον dans cette inscription : c'est, d'une part, qu'aucun lien ne paraît y être établi entre l'épithète de Σωτὴρ donnée à Auguste et le terme d'εὐαγγέλιον, c'est d'autre part que l'emploi du pluriel paraît indiquer que ce qu'on attend d'Auguste, ce sont plutôt des biens terrestres concrets qu'un bien religieux ; la première notion en effet, serait mieux indiquée par un singulier que par un pluriel.

Il semble donc excessif de voir dans le cercle d'idées représenté par l'inscription de Priène, l'origine de la notion d'Évangile [2]. Les antécédents légitimes de cette idée sont bien plutôt du côté du judaïsme.

1. Cette inscription a été publiée, pour la première fois, par Mommsen et von Willamowitz-Moellendorf dans les *Mitteilungen des kaiserlich-deutschen archaeologischen Instituts* (*Athen. Abt.*) XXIV (1899), p. 275 s. On en trouvera le texte et la traduction dans Rouffiac, *Recherches*, p. 69-73. C'est sa traduction que nous reproduisons. Sur l'inscription voir Deissmann, *Licht vom Osten* 2-3, Tubingen, 1909, p, 276 s. ; Harnack, *Reden und Aufsaetze*, Giessen, 1904, *I*, p. 301 s. ; Wendland, ΣΩΤΗΡ, *Z.N.T.W.*, *V*, 1904, p. 335 s.

2. Ainsi que l'ont soutenu, à des degrés divers, von Willamowitz-Moellendorf, (*Mitteil.*, 1899, p. 293), Wellhausen (*Einl.*, p. 99), Rouffiac (*Recherches*, p. 74 s).

II. — La notion paulinienne d'Évangile et l'emploi du terme d'évangile dans le Nouveau Testament en dehors de la littérature évangélique.

Sur le terrain chrétien [1], c'est avec l'apôtre Paul qu'apparaît pour la première fois, à notre connaissance, le terme d'Évangile. Tantôt l'apôtre dit, d'une manière absolue, « l'Évangile », tantôt il détermine le mot en disant « l'Évangile de Dieu », « l'Évangile du Christ » ou « mon Évangile ». L'Évangile, au sens absolu, c'est la doctrine prêchée par Paul : « L'Évangile que je vous ai prêché » (*I Cor.*, *15*, *1*), c'est le mystère de la rédemption de l'humanité pécheresse sauvée par la mort et la résurrection du Christ. C'est en ce sens qu'il est « une puissance de Dieu » (*Rom.*, *1*, *16*) et qu'il faut que les hommes lui soient asservis (*Rom.*, *10*, *16*,) [2]. De ce sens primordial en dérive un autre : l'Évangile n'est pas seulement la doctrine, le mystère, la puissance du salut, il est

1. Zahn, *Einl.*, *II*, p. 159 s. ; Joh. Weiss, *Aelt. Ev.*, p. 24 s.: Loisy, *I*, p. 3 s.; Lagrange, *Mc.*, p. 2; Harnack, *Evangelium dans Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, Leipzig, 1910, p. 199 s.

2. Cf. *II Cor.*, *11*, *2*. *Gal.*, *1*, *6*; *2*, *5*. *14*. *Col.*, *1*, *5*. *23*.

encore la prédication de cette doctrine. C'est en ce sens que Paul écrit aux Philippiens que son emprisonnement a servi à affermir l'Évangile (*Phil.*, *1*, *7*. cf. *12*). C'est dans le même sens qu'il parle de servir ou de lutter pour l'Évangile (*Phil.*, *2*, *22* ; *4*, *3*) et qu'il emploie le terme ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου pour dire : « Au début de l'évangélisation de la Grèce » (*Phil.*, *4*, *15*)[1].

De cette notion fondamentale nous passons tout naturellement à l'expression « mon Évangile », qui signifie exactement l'Évangile que je prêche (*Rom.*, *2*, *16*. *II Cor.*, *4*, *3*. *Gal.*, *1*, *11* ; *2*, *2*. *I Thess.*, *1*, *5*).

Le terme « Évangile de Dieu » ne peut non plus soulever de difficulté d'interprétation. Il s'agit de l'Évangile qui vient de Dieu, dont l'auteur premier est Dieu, « l'Évangile de Dieu... qu'il a annoncé à l'avance par les prophètes... au sujet de son Fils » (*Rom.*, *1*, *1 s.*). Dans quelques textes il se peut qu'il y ait une notion un peu différente mais cependant directement apparentée à celle-là et que Paul entende par l' « Évangile de Dieu » la prédication que Dieu l'a chargé de répandre (*Rom.*, *15*, *16*. *II Cor.*, *11*, *7*. *I Thess.*, *2*, *2*. *8*. *9*).

L'interprétation de la dernière expression qu'il

1. Cf. *I Cor.*, *4*, *15* ; *9*, *14* ; *18*, *23*. *II Cor.*, *8*, *18*. *Gal.*, *2*, *7* *Phil.*, *1*, *5*. *16*. *I Thess.*, *2*, *4*. *Phm.*, *13*.

nous reste maintenant à examiner est plus délicate. Dans la formule « l'Évangile du Christ » (ou du Fils), on peut reconnaître en effet aussi bien un génitif objectif qu'un génitif subjectif. Grammaticalement, l'expression considérée peut être traduite « l'Évangile dont Jésus est le contenu ou l'objet » ou bien « l'Évangile prêché par Jésus ». Zahn (*Einl.*, *II*, p. 165 s.) a défendu la première de ces interprétations. Il fait observer d'abord que, pour exprimer l'idée du Christ objet de l'Évangile, Paul se sert de la préposition περὶ dans la formule de *Rom.*, *1*, *2 s.* : εὐαγγέλιον θεοῦ ... περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ où très certainement, la notion d'origine est marquée par un génitif, tandis que le contenu est marqué par περὶ. Il convient toutefois de noter que Paul ne pouvait pas employer ici, l'un à côté de l'autre, deux génitifs, l'un subjectif, l'autre objectif et que l'emploi du περὶ lui était ainsi imposé. L'argument de Zahn ne serait péremptoire que si l'on trouvait εὐαγγέλιον περὶ sans autre génitif, ce qui n'est pas le cas. Zahn ajoute que dans l'expression « l'Évangile de Dieu » (et aussi dans τὸ εὐαγγέλιον μου), le génitif indique celui qui prêche ou de qui vient l'Évangile et que par analogie il faut entendre l' « Évangile du Christ » dans le sens de « l'Évangile prêché par le Christ ». Il n'y a là, nous semble-t-il, rien de décisif, car il n'est nullement établi que Paul n'a pu joindre au

terme Évangile tantôt un génitif subjectif, tantôt un génitif objectif. Zahn invoque aussi l'analogie qu'il y a entre les expressions considérées et le μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ ou le μαρτύριον τοῦ θεοῦ dont il est question dans *I Cor.*, *1*, *6* et *I Cor.*, *2*, *1*, expressions qu'il entend dans le sens de témoignages rendus par le Christ et par Dieu mais que le rapprochement avec *I Cor.*, *15*, *15* invite plutôt à comprendre dans le sens de témoignages relatifs au Christ et à Dieu. Enfin Zahn invoque le passage *II Thess.*, *1*, *8* où l'expression « l'Évangile de notre Seigneur Jésus » désigne certainement l'enseignement de Jésus. Mais il ne prouve pas que cette interprétation s'impose dans d'autres passages où l'on trouve des expressions analogues mais non identiques [1]. On le voit, les arguments invoqués par Zahn n'obligent nullement à adopter son interprétation de l'expression l'Évangile du Christ. Par contre, il y a un certain nombre de passages où cette interprétation apparaît comme peu naturelle, sinon comme impossible. Quand Paul dit, par exemple, qu'il a garde de faire quoi que ce soit qui puisse nuire à l'Évangile du Christ (*I Cor.*, *9*, *12*), il est évident que sa conduite ne

1. Nous ne faisons pas état de l'argument tiré par Zahn du rapprochement des τὸ εὐαγγελιόν μου et de τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ dans *Rom.*, *16*, *25*, parce que ce passage ne nous paraît pas faire partie du texte authentique de l'épître.

peut avoir d'influence sur l'Évangile prêché par Jésus mais qu'elle en a une directe pour la prédication de cet Évangile. De même, dans *II Cor.*, *2*, *12*, Paul dit qu'il est venu à Troas pour l'Évangile du Christ, ce qui ne peut signifier que « pour prêcher le Christ » (cf. *II Cor.*, *10*, *14*). On peut ajouter encore que dans *II Cor.*, *4*, *3* et *4*, *4* Paul emploie comme équivalentes les deux expressions « le glorieux Évangile du Christ » et « notre Evangile » [1], c'est-à-dire l'Evangile prêché par moi, ce qui rend très vraisemblable l'interprétation d'après laquelle « le glorieux Évangile du Christ » n'est pas autre chose que la doctrine relative au Christ prêchée par l'apôtre.

Ce que Paul appelle l'Évangile du Christ, ce qu'il prêche comme seule source de salut pour une humanité pécheresse et condamnée, ce n'est pas d'ailleurs — la confusion n'est pas possible — l'Évangile prêché par Jésus en Galilée ; il suffit pour s'en convaincre de rappeler la manière dont l'apôtre résume dans *I Cor.*, *15*, *1-4*, le contenu essentiel de cet Évangile : mort pour les péchés, ensevelissement, résurrection, apparitions (cf. *Rom.*, *10*, *9 s.*).

L'Évangile c'est donc pour Paul une prédica-

1. Dans *Gal.*, *1*, *7*. *11*, on trouve de même rapprochés l'un de l'autre les deux termes d' « Évangile du Christ » et d' « Évangile prêché par moi ».

tion qui a pour objet le Christ rédempteur. Cet Évangile paulinien n'est pas une histoire, bien que l'élément historique y ait sa place et en soit la base.

Si l'on fait abstraction des textes des évangiles sur lesquels nous aurons à revenir, c'est toujours de la doctrine du Christ, de la doctrine rédemptrice qu'il s'agit. Dans les Actes, le terme se trouve deux fois dans ce sens (*15, 7 ; 20, 24*) et il faut y ajouter l'emploi très fréquent du verbe εὐαγγελίζομαι avec le sens de prêcher l'Évangile, ou Jésus, ou la parole, ou la vérité, et encore avec celui de prêcher à quelqu'un [1]. Il en est de même dans divers textes des épîtres dont nous devons nous borner à indiquer le plus caractéristique, le passage *Éphés., 3, 6* où il est question des païens qui ont part à la promesse faite en Christ Jésus διὰ τοῦ εὐαγγελίου, c'est-à-dire qui y ont part grâce à la prédication des apôtres et missionnaires (cf. *II Tim., 1, 10*) [2].

Il est cependant un texte où l'on pourrait hésiter à adopter l'interprétation que nous avons admise pour tous les passages passés en revue

1. *Actes, 5, 42. 8, 4. 12. 25. 35. 40 ; 10, 36. ; 11, 20 ; 13, 32 ; 14, 7. 15. 21 ; 15, 35 ; 16, 10 ; 17, 18.*

2. L'emploi du verbe εὐαγγελίζομαι (*Éphés., 3, 8. Héb., 4, 2. I Pi., 1, 12. 25 ; 4, 6*) et celui du substantif εὐαγγελιστής (*Actes. 21, 8. Éphés., 4, 11. II Tim., 4, 5*) confirment cette interprétation.

jusqu'ici. Il s'agit du passage *Apc.*, *14, 6 :* « Je vis un autre ange qui volait au milieu du ciel ayant l'Évangile éternel pour l'annoncer à ceux qui habitent sur la terre ». On pourrait se demander si l'Évangile n'est pas conçu ici comme un livre que l'ange tiendrait à la main, pourtant le simple mot ἔχοντα serait une expression bien maladroite pour « tenir dans la main » et la nature des images dont se sert le voyant est telle que la fonction de cet ange devait nécessairement être exprimée par un détail concret. En outre, puisqu'il s'agit non de porter mais de prêcher cet Évangile, c'est la notion d'une prédication non celle d'un livre qui domine ici.

La conclusion à laquelle nous aboutissons est donc que, dans les livres non évangéliques du Nouveau Testament, il y a correspondance et exacte équivalence entre les notions d'Évangile et de prédication apostolique[1].

III. — Le terme d'Évangile chez Marc et chez Matthieu. Jésus l'a-t-il employé ?

Si le premier livre écrit pour raconter l'histoire de Jésus a reçu le titre d'Évangile, c'est que

1. Joh. Weiss, *Aelt. Ev.*, p. 29 s.; Wellhausen, *Einl.*, p. 99.

celui qui l'a composé n'a pas eu en vue un intérêt biographique ou historique mais un intérêt missionnaire. Son livre doit servir à prêcher la foi chrétienne. S'il l'a appelé « Évangile » c'est parce qu'il était, à ses propres yeux, un exposé de la prédication apostolique. « Évangile de Jésus-Christ » dans *Marc*, *1*, *1* ne signifie pas Évangile prêché par Jésus-Christ mais Évangile dont le contenu et l'objet essentiel c'est Jésus-Christ[1] ; aussi la physionomie propre du récit, son individualité, si on peut ainsi parler, importe peu. La notion centrale, c'est la doctrine du salut, l'auteur de l'évangile n'en est que l'interprète. D'où l'objectivité avec laquelle les œuvres de ce type sont intitulées d'une manière absolue « l'évangile » et la modestie avec laquelle les auteurs présumés sont indiqués par un simple κατὰ[2]. Ce n'est que très postérieurement à la composition des évangiles que le mot a pris le sens, qui a prévalu par la suite, de livre qui relate la vie de Jésus.

La conclusion à laquelle nous avons abouti con-

1. Holtzmann, *H. C.*, *I*, *1*, p. 111 ; Weilhausen, *Mc.*, p. 3 ; Joh. Weiss, *Schr.*, *I*, *1*, p. 73 ; E. Klostermann, *Mc.*, p. 4 ; Lagrange, *Mc.*, p. 3. Loisy (*I*, p. 390) admet qu'ici évangile pourrait avoir le sens de relation.

2. On peut rappeler aussi que Marcion intitulait son évangile simplement εὐαγγέλιον. Voir là-dessus Zahn, *G. K.*, *I*, p. 619 et les textes qu'il cite n. 2. et Harnack, *Marcion, das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, 1921, p. 165*, n. 3.

cernant le caractère apostolique de la notion primitive de l'Évangile se heurterait à une grave objection, s'il était établi que Jésus lui-même s'était servi de ce terme. Il convient donc d'examiner l'emploi de ce mot dans les évangiles de Matthieu et de Marc [1].

Il faut d'abord écarter les passages où « Évangile » n'est pas dans la bouche de Jésus, mais est le terme dont le narrateur se sert pour désigner l'enseignement ou la prédication de Jésus; il est évident, en effet, que dans ces passages il n'y a qu'un reflet de la conception apostolique du mot et que le sens est « prédication du salut ». C'est dans cette acception que le mot est pris dans *Mc.*, *1*, *1. 14. Mt.*, *4*, *23; 9*, *35* [2]. Il faut éliminer aussi trois passages de Marc où le mot Évangile est bien placé dans la bouche de Jésus mais, à cause de son absence dans les parallèles, doit être mis au compte du rédacteur. Ce sont *Mc.*, *1*, *15* (cf. *Mt.*, *4*, *17*) [3]; *8*, *35* (cf. *Mt.*, *16*, *25*. *Lc.*, *9*, *24*); *10*, *29* (cf. *Mt. 19*, *29*. *Lc.*, *18*, *29*).

1. On ne le rencontre pas dans l'évangile de Luc non plus que dans les écrits johanniques.

2. Les trois derniers passages cités ont un parallèle dans Matthieu, mais le mot « Évangile » ne s'y trouve pas.

3. A propos de ce texte, Joh. Weiss (*Aelt. Ev.*, p. 31) fait observer que la prédication fondamentale « Le Royaume de Dieu est proche » serait affaiblie et comme émoussée si elle était accompagnée d'une exhortation à croire à l'Évangile.

Il ne reste que deux textes dans lesquels le mot « Évangile » est mis dans la bouche de Jésus à la fois par Marc et par Matthieu, Luc n'ayant pas de parallèle aux morceaux où ils se trouvent. L'un se rencontre dans le grand discours eschatologique. « Il faut que cet Évangile soit d'abord prêché à toutes les nations » (*Mc.*, *13*, *10*. cf. *Mt.*, *24*, *14*), l'autre dans le récit de l'onction de Béthanie. « Partout où cet Évangile sera prêché » (*Mc.*, *14*, *9*. cf. *Mt.*, *26*, *13*). Il est déjà frappant que dans ces deux passages l'« Évangile » ne désigne pas la prédication de Jésus, mais la prédication future des apôtres. Nous rejoignons par là la conception apostolique, en sorte que si l'expression venait de Jésus elle ne ferait que confirmer l'interprétation que nous avons donnée. Mais vient-elle réellement de lui? Cela est douteux. Pour le premier des deux passages considérés, on doit, pour le moins, admettre qu'en rédigeant la parole de Jésus les évangélistes se sont servis du terme qui, de leur temps, désignait la prédication chrétienne. Quant au second, il y a de fortes raisons de penser que l'épisode dans lequel il figure, ne fait pas partie de la couche la plus primitive de la tradition évangélique et que, dans la solennelle déclaration que l'épisode de l'onction fait partie de l'évangile, il y a une réminiscence de l'époque où il n'y figurait pas encore (Maurice Goguel, *Mc.*, p. 255).

IV. — Le passage a la notion d'histoire. Les Pères apostoliques et les Apologètes.

On peut donc bien dire qu'originairement le mot Évangile a désigné la prédication apostolique de la rédemption par le Christ. Si le mot a été employé pour désigner des histoires du ministère de Jésus, c'est parce que les faits de ce ministère, et plus que tout le reste, la mort et la résurrection du Seigneur, constituaient la base sur laquelle reposait toute cette doctrine du salut. Le mot a-t-il été employé déjà dans ce sens par les auteurs mêmes des premiers évangiles ou n'a-t-il servi qu'après coup à désigner leur œuvre? Il n'est pas possible de se prononcer avec certitude sur ce point, bien qu'on doive estimer peu vraisemblable que les récits des évangélistes n'aient, à l'origine, pas porté de titres ou bien que leur titre ait été changé après coup. La question est d'ailleurs de peu de portée. Ce qui importe c'est que la désignation par le titre évangiles d'œuvres qui n'avaient pas sans doute un but narratif mais où l'élément narratif avait une large place, explique comment il se fait que le mot évangile, sans jamais perdre le sens de prédication ou de doctrine chrétienne, ait pris celui de

récit ou d'histoire de la vie et du ministère de Jésus.

Cette évolution, d'ailleurs, s'est faite assez lentement, ainsi qu'on en peut juger par l'emploi qui est fait du mot Évangile chez les Pères apostoliques et chez les Apologètes. Cet emploi est assez restreint[1], puisque chez les Pères apostoliques on trouve le substantif εὐαγγέλιον dix-neuf fois et le verbe εὐαγγελίζομαι quatre fois [2] et que dans toute l'œuvre des Apologètes on ne trouve le substantif que trois fois et le verbe dix fois [3].

Dans un premier groupe de textes, chez les Pères apostoliques, l'Évangile c'est, comme dans le Nouveau Testament, la prédication apostolique [4], ailleurs l'Évangile est l'équivalent du christianisme ; c'est en ce sens que le Martyre de Polycarpe parle d'un martyre qui est selon l'Évangile du Christ (*1, 1 ; 19, 1*) ou encore blâme ceux qui vont d'eux-mêmes s'offrir au martyre en disant

1. Nos statistiques sont établies à l'aide des index de Goodspeed (*Index patristicus*, Leipzig, 1907 ; *Index apologeticus*, Leipzig, 1912).

2. Dont une fois (*Barn.*, *14*, *9*) dans une citation d'*Es.*, *61*, *1*.

3. Dont huit fois dans des citations de l'Ancien Testament ou dans les passages se rapportant à l'Ancien Testament et une fois à propos de l'annonce de l'ange à Marie.

4. *I Clém.*, *47*, *2*. *Barn.*, *5*, *9*; *8*, *3*. *Ignace*, *Sm.*, *5*, *1*. Il faut rapprocher *I Clém.*, *42*, *1*. *3*. *Ignace*, *Philip.*, *6*, *3* où le verbe est employé dans le même sens.

« Ce n'est pas ce qu'enseigne l'Évangile » (*4, 1*) [1]. Dans trois textes nous trouvons un emploi du mot Évangile, qui se rapproche davantage du sens Évangile-histoire c'est celui d'enseignement de Jésus. « Il faut prier, dit par exemple la Didachè, comme le Seigneur l'a commandé dans l'Évangile » (*8, 2 cf. 11, 3. II Clém., 8, 5.*) De cette acception du mot Évangile il convient de rapprocher celle qu'on trouve en un autre passage de la Didachè : « Reprenez-vous les uns les autres sans colère mais avec douceur ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ » (*15,3*). Dans le même passage, à propos des prières et des aumônes, il est recommandé d'agir ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν (*15,4*). On hésite entre deux interprétations. L'Évangile peut être ou bien un enseignement qui a été donné aux fidèles et qui règle leur vie ou bien un recueil écrit, un document, auquel ils peuvent avoir recours. On ne trouve dans le texte même de la Didachè rien qui permette de se prononcer formellement pour l'une de ces interprétations en écartant l'autre. Ceci déjà est fort significatif et permet de saisir sur le vif le passage du sens « enseignement » au sens « livre ». C'est ce dernier que le pluriel impose dans l'épître à Diognète (*11, 6*) où il est question

1. *Cf. Ignace, Philad., 5, 1. 2 ; 9, 2 ; Sm., 7, 2.*

de la « foi aux Évangiles, εὐαγγελίων πίστις ». C'est ce sens qui se trouve aussi dans un passage de l'épître d'Ignace aux chrétiens de Philadelphie [1].

Chez les Apologètes, le terme d'Évangile ne se rencontre que chez Justin Martyr. Dans deux passages il est incontestablement question de l'évangile-document. « Il est écrit dans l'évangile », lit-on dans le dialogue contre Tryphon (*100, 1*), comme

1 Voici ce passage (*8, 2*). « J'ai entendu des gens qui disaient ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω (Certains manuscrits, au lieu de ἀρχείοις, lisent ἐν τοῖς ἀρχαίοις sans qu'il soit possible de décider laquelle de ces leçons est la plus autorisée. C'est ce texte qu'adopte HARNACK (*Evangelium* dans *Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung*, p. 230); et comme je leur répondais : « Cela est écrit », ils me disaient; « C'est en question ». « Mes documents à moi, c'est Jésus-Christ, mes documents irréfutables c'est sa croix, c'est sa résurrection, etc. ». Si l'on admet la leçon ἀρχείοις, le membre de phrase considéré peut être traduit de deux façons : ou bien en faisant des ἐν τῷ εὐαγγελίῳ une apposition à ἐν τοῖς ἀρχείοις, ou bien en rapportant ce mot à οὐ πιστεύω. Dans le premier cas, il faut traduire : « Si je ne le trouve pas dans les documents, c'est-à-dire dans l'évangile, je ne le crois pas »; dans le second cas, il faut entendre : « Si je ne le trouve pas dans les documents (dans ce cas il s'agirait de l'Ancien Testament), je ne le crois pas sur la foi de l'évangile » ce second sens s'impose si on adopte la leçon ἀρχαίοις. (Voir là-dessus G. KRÜGER dans E. HENNECKE, *Handb.*, p. 198 s). La première interprétation se heurte à la difficulté qu'il y a à ce que l'apposition soit séparée du terme auquel elle se rapporte par un verbe, la seconde à ce que l'interprétation ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, sur la foi de l'évangile, n'est pas fort naturelle. En tout cas — et c'est ce qui nous intéresse — dans ce texte nous trouvons le terme « évangile » avec le sens de document sur la vie de Jésus.

introduction à une citation de *Mt.*, *11*, *27*. « Les Apôtres, dit Justin dans l'Apologie (*66*, *3*), dans leurs souvenirs [1] que l'on appelle évangiles ». Le sens du terme dans ces deux passages rend vraisemblable l'interprétation d'après laquelle il serait aussi question d'un document dans *Dial.*, *10*, *2*. « Les préceptes qui sont dans ce qu'on appelle l'évangile. » On ne peut toutefois éliminer complètement dans ce dernier passage la possibilité de l'interprétation qui verrait ici dans l'Évangile l'équivalent du Christianisme.

Après les Apologètes, dans la période qui commence dans la deuxième moitié du IIe siècle, le sens de document-récit, s'il n'est pas le sens exclusif du terme d'évangile, en devient cependant un des sens courants. L'évolution s'est achevée, en grande partie sans doute, sous l'influence exercée par les évangiles canoniques.

1. Le terme de ἀπομνημονεύματα est celui que Justin emploie couramment pour désigner les évangiles. Le choix de ce mot lui est dicté sans doute par le désir d'employer un terme que puissent comprendre des lecteurs non chrétiens ; mais cela n'implique pas que Justin ait entendu établir ou qu'il existe une relation organique, au point de vue de la forme littéraire entre les évangiles et la littérature grecque d'ἀπομνημονεύματα. Sur la relation entre les deux, voir J. Weiss, *Aelt. Ev.*, p. 11 s. ; La grange, *Mc.*, p. cxiii s.

V. — L'intérêt des premières générations chrétiennes pour la tradition évangélique

Il résulte de ce que nous avons vu sur le sens du terme évangile que ce n'est pas dans un intérêt d'ordre historique ou narratif qu'on a, à l'origine, recueilli, conservé et transmis les traditions relatives à la vie et à l'enseignement de Jésus [1]. La pensée des premiers chrétiens était tournée d'une manière, sinon exclusive, du moins dominante vers l'avenir. Ils attendaient le retour du Christ qui devait venir régner sur la terre et ainsi achever son œuvre. Toute préoccupation d'organisation était donc étrangère à leur esprit. Dans la mesure où l'on avait besoin d'une autorité, on en trouvait une dans l'Ancien Testament, et aussi dans le sentiment qu'on avait d'être inspiré et dirigé par l'Esprit [2]. Cependant il était impossible que ceux qui avaient vécu dans l'entourage immédiat de Jésus ne conservassent pas pieusement le souve-

1. Voir H. von Soden, *Das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte, Theol. Abh. C. v. Weizsäcker gewidmet*, Freiburg i. B., 1892.

2. H. Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung des apostolischen Zeitalters und der Lehre des Apostels Paulus*, Gœttingen, 1888 ; Maurice Goguel, *La notion johannique de l'Esprit et ses antécédents historiques*, Paris, 1902, p. 43 s.

nir de ce qu'avait été, de ce qu'avait dit, de ce qu'avait fait leur maître. Il n'était pas possible que ces souvenirs ne jouassent pas, dans leur vie, un rôle considérable et qu'ils ne devinssent pas un principe d'inspiration pour les circonstances les plus diverses. Ainsi, dès les premiers jours de la vie de l'Église, les souvenirs de la personne, de l'activité, des paroles du Christ ont dû être précieusement conservés comme une source permanente d'inspiration.

Lorsque, au lendemain même de la passion, commença à se constituer une théologie chrétienne, le point autour duquel se concentrèrent les réflexions et les méditations de ceux qui avaient été les disciples de Jésus fut un fait d'ordre historique : sa mort. Ce fait paraissait en contradiction flagrante avec l'impression qu'avaient produite sa vie, sa personne, son activité. La nécessité de concilier ces contradictions fut pour la pensée chrétienne le plus puissant des stimulants.

Ainsi, à la naissance de la théologie chrétienne, se trouvent les faits historiques et la tradition relative à ces faits. La pensée spéculative a pu élever sur leur fondement toutes sortes de constructions. Le fait qu'ils étaient à la base suffit pour différencier radicalement la théologie chrétienne de tous les mythes et de tous les mystères,

quelque grande qu'ait pu être l'affinité entre les systèmes spéculatifs édifiés de part et d'autre.

Mais cet intérêt primordial des chrétiens à conserver le souvenir de la vie historique de leur maître ne suffit pas pour épuiser les raisons qu'avaient les disciples de ne pas laisser s'évanouir le souvenir de la vie terrestre de Jésus. Il avait été pour ceux qui avaient vécu près de lui l'incarnation de la plus haute autorité morale. On avait pris l'habitude de regarder à lui, d'attendre ses conseils, de s'inspirer de son exemple dans toutes les circonstances graves ou délicates. Lui disparu, l'autorité morale de sa personne ne s'évanouit pas; elle s'attacha, non plus à la personne vivante mais au souvenir, aux actes, aux paroles. Rien ne montre mieux la portée de cette autorité que l'exemple de l'apôtre Paul. Il n'avait pas connu Jésus, l'ascendant de sa personne ne s'était par conséquent pas exercé sur lui et il n'avait subi son influence que d'une manière toute indirecte. Il ne connaît cependant pas d'autorité morale plus haute que celle d'une parole de Jésus et il lui subordonne nettement la γνώμη de l'inspiré, de l'homme qui cependant possède l'Esprit du Christ (*I Cor.*, *7*, *25*. *40*).

Un triple intérêt s'attachait donc aux souvenirs conservés de la personne et de l'œuvre du Christ :

l'intérêt théologique qui ne pouvait faire abstraction de l'épisode terrestre du drame de la rédemption, l'intérêt humain : ceux qui directement ou indirectement avaient été en contact avec la personne de Jésus ne pouvaient laisser son image s'évanouir dans leurs esprits et dans leurs cœurs ; enfin l'intérêt moral, les paroles et les actes de Jésus étant considérés comme fournissant la solution des problèmes moraux et pratiques en présence desquels on pouvait se trouver. Ainsi s'explique que la communauté chrétienne n'ait jamais pu se passer de la tradition relative à la vie historique de Jésus.

De la nature même de l'intérêt qui s'attachait à cette tradition, il résulte que l'on ne devait pas, à l'origine au moins, attacher un prix particulier à ce que la tradition conservât une histoire cohérente de la vie de Jésus. Au point de vue spéculatif, la seule chose qui importait c'était le simple fait de la mort du Christ ; au point de vue sentimental, c'étaient des paroles, des actes, des attitudes dans lesquels s'était exprimée l'âme de Jésus bien plutôt qu'un tableau homogène de son activité ; au point de vue moral auquel se joignit ultérieurement un point de vue doctrinal, ce qui importait c'étaient des faits isolés, des paroles, des actes, ce n'était pas l'ensemble de la vie de Jésus et la cohérence de ses divers éléments.

Ainsi, dès l'origine, l'Église avait besoin de traditions sur la vie de Jésus mais des souvenirs fragmentaires lui suffisaient pleinement. C'est à cette situation que correspondent, par exemple, les épîtres de Paul qui supposent la connaissance de maint détail de l'histoire évangélique, mais non une tradition cohérente, organique et systématique sur la vie de Jésus.

CHAPITRE II

HISTOIRE DU PROBLÈME SYNOPTIQUE[1]

I. — Aperçu général

L'étude critique du problème synoptique est née dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle. Elle a provoqué une multitude d'hypothèses qui ont mis successivement en lumière les diverses données et les divers aspects du problème et qui ont comme mis à l'épreuve un certain nombre de théories qui successivement proposées ont dû être,

1. Sur l'histoire du problème synoptique, notamment sur la période la plus ancienne, on consultera, outre les paragraphes consacrés à cette question dans les diverses introductions et dans les divers commentaires, Baur, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*, Tübingen, 1847, p. 1-76 ; H.-J. Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, Leipzig, 1863, p. 15-43. Pour les quarante dernières années, on trouvera dans la *Theologische Literaturzeitung* et dans le *Theologischer Jahresbericht* une abondante documentation. L'ouvrage d'Albert Schweitzer [*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (2e éd. de *Von Reimarus zu Wrede*), Tübingen, 1913] ne touche qu'indirectement le problème évangélique.

l'une après l'autre, écartées à cause des insuffisances qui se révélaient à mesure qu'on les confrontait plus complètement avec les faits. Peu à peu on voit se dégager, non point sans doute une solution définitive, mais au moins un certain nombre de principes qui déterminent comme un cadre à l'intérieur duquel doit être cherchée l'explication de la manière dont nos trois premiers évangiles se sont formés.

Au point de départ de l'étude critique de la composition des évangiles se place la constatation de l'inutilité des efforts faits depuis le IIe siècle pour harmoniser et fondre en un seul les quatre récits évangéliques. On voit alors passer au premier plan une préoccupation qui n'avait guère existé jusque-là qu'en fonction, peut-on dire, du problème de l'harmonie, celle de déterminer comment se sont formés les évangiles. On s'en tenait habituellement à la théorie de saint Augustin qui admettait la dépendance des évangiles les uns par rapport aux autres dans l'ordre indiqué par leur place dans le canon. Cette théorie fut appliquée notamment par Griesbach (1783) à l'explication de la formation de l'évangile de Marc. Elle était en réalité — on ne devait pas tarder à s'en apercevoir — insuffisante, puisqu'elle n'expliquait pas la formation du premier évangile mais seulement comment, celui-ci étant donné, les autres étaient nés sur la

base fournie par lui. Lessing (1778), suivi par Semler (1779), essaya de montrer comment il fallait la compléter par l'hypothèse d'un évangile primitif fort ancien dont les évangiles canoniques ne seraient que des recensions ou des fixations diverses. Herder (1797), puis Gieseler (1818) substituèrent la tradition orale à l'évangile primitif. Schleiermacher (1817), à son tour, proposa l'hypothèse des diégèses, c'est-à-dire d'une multitude de petits récits isolés dont le groupement aurait constitué nos évangiles actuels. Ce que ces diverses théories ont de commun, c'est qu'elles constituent un effort pour saisir d'une manière organique la naissance de la littérature évangélique. Mais, par leur caractère trop général, elles avaient quelque chose de prématuré, elles constituaient des anticipations de conclusions qui ne pouvaient être solides que si elles étaient formulées sur la base d'études de détail qui n'étaient encore qu'esquissées. Elles l'avaient été, par exemple, dans les études de Koppe (1782) et de Storr (1786) qui avaient essayé d'ébranler ce qu'on pourrait appeler le dogme traditionnel du caractère secondaire de Marc.

Une ère nouvelle s'ouvrit lorsqu'en 1832 Schleiermacher appela l'attention sur le témoignage de Papias et essaya d'en faire la base d'une théorie sur l'origine des deux premiers évangiles. Quelques années plus tard, le coup de tonnerre que fut dans

le ciel théologique la *Vie de Jésus* de David-Friedrich Strauss (1835) fit sentir aux théologiens la nécessité de serrer de plus près l'étude du problème évangélique. C'est à ce moment que virent le jour les pénétrantes études de Hermann Weisse (1838) et de Wilke (1838) dont on peut dire qu'elles ont posé le fondement sur lequel devait reposer en grande partie le développement ultérieur de la critique évangélique.

Son cours normal allait cependant être bientôt interrompu par les discussions passionnées auxquelles devaient donner naissance les théories sur la composition des évangiles développées par l'école de Tubingue en relation étroite avec sa conception générale de l'histoire du christianisme primitif. Ce furent successivement Schwegler (1846) et Ritschl (1846), puis Baur lui-même (1847) et enfin Hilgenfeld (1850), qui donnèrent les principaux exposés de la théorie.

Les adversaires de l'école de Tubingue furent tout naturellement amenés à faire porter une grande partie de la discussion sur le caractère de l'évangile de Marc dont Baur et ses partisans faisaient un évangile secondaire et neutre où les oppositions primitives étaient systématiquement effacées. Leurs travaux se relièrent par là aux solides études de Weisse et de Wilke. Il faut nommer ici principalement Reuss (depuis 1842),

Albert Réville (1862), H.-J. Holtzmann (1863) et Bernhard Weiss (1864). Le résultat de leurs efforts fut de poser le principe de la théorie des deux sources qui explique la formation des évangiles synoptiques à l'aide de deux documents principaux : le récit de Marc, sous une forme que l'on se représente parfois un peu différente de celle que nous connaissons et un recueil de discours. L'effort principal de la critique pendant les quarante dernières années du XIX^e^ siècle consiste à préciser le détail de la théorie. Les travaux de Wernle et des Hawkins, qui datent de 1899, dressent en quelque sorte le bilan de ce travail.

Depuis le début du XX^e^ siècle la critique est entrée dans une voie nouvelle. En partant de la base solide que lui fournissait la théorie des deux sources, elle s'est efforcée de soumettre ces sources elles-mêmes à une analyse à la fois historique et littéraire et, en étudiant leur formation, elle esquisse, en quelque sorte, la préhistoire de la littérature évangélique. C'est à cette préoccupation, en partie nouvelle, que répondent par exemple les travaux de Wrede (1901), de Johannes Weiss (1903), de Wellhausen (1903-1911), de Loisy (1907-1908) et d'autres.

II. — L'harmonistique[1]

Suivant l'expression de Holtzmann (*S. E.*, p. 16), l'harmonistique ne constitue que la « préhistoire » de la critique évangélique. Il serait cependant injuste de méconnaître toute l'ingéniosité qui a été dépensée dans ce domaine et l'importance du résultat obtenu. Ce résultat, il est vrai, est tout négatif, il n'est pas négligeable pour cela. L'harmonistique part d'un *a priori* dogmatique, à savoir que les récits évangéliques ne pouvant contenir aucune erreur, doivent pouvoir se combiner et se fondre. La constatation de l'impossibilité où l'on est de les fondre établit simplement la fausseté de cet *a priori* et replace le problème sur son vrai terrain, celui de l'histoire.

On ne peut, à proprement parler, considérer Luc comme le premier des harmonistes puisque, si son intention paraît bien avoir été de substituer son récit à ceux de ses prédécesseurs, il ne s'est pas proposé de les absorber intégralement et cela parce qu'il considérait que les essais de narrations évangéliques qu'il avait sous les yeux ne présentaient pas les qualités qui lui paraissaient désirables (v. p. 116 s.).

1. Sur l'harmonistique, voir Th. Zahn, art. *Evangelienharmonie*, *R. E.*, *V*, p. 653-661.

La rédaction par Marcion d'un évangile unique n'entre pas non plus dans le cadre des harmonies, car, même s'il a fait quelques emprunts à Matthieu et à Marc, Marcion n'a pas procédé par une combinaison des évangiles, mais par le choix de l'un d'entre eux.

Le *Diatessaron* de Tatien, composé vers la fin du IIe siècle, représente au contraire un type parfait d'harmonie. Tatien n'a pas sans doute procédé suivant la manière rigoureuse des harmonistes du XVIe et du XVIIe siècles, sa tentative n'en est pas moins très significative[1].

Le système des canons d'Eusèbe, qui repose en partie sur les travaux d'Ammonius d'Alexandrie, est plutôt qu'une harmonie un ensemble de procédés pour reconnaître très rapidement quelles péricopes se trouvent dans un ou dans plusieurs évangiles et pour retrouver facilement les récits parallèles.

Le traité de saint Augustin, *De consensu evangelistarum* (vers 399) donne à la fois un aperçu sur la composition, plus exactement sur l'ordre de composition des évangiles et une théorie sur leur plein et parfait accord.

1. Nous ne croyons pas devoir entrer dans l'indication même sommaire de tous les problèmes que soulève le *Diatessaron* de Tatien : langue, restitution du texte, relations avec les autres versions syriaques, etc.

Si ces efforts apparaissent sporadiques et isolés dans l'antiquité chrétienne, c'est que la manière dont on envisageait les évangiles ne faisait pas apparaître leur désaccord ni par conséquent la nécessité de les harmoniser.

Pour la même raison le moyen âge ne pouvait pas non plus porter une grande attention au problème de l'harmonie. Il faut cependant signaler un livre de Jean Gerson intitulé *Monotessaron, unum de quatuor*[1] où il s'efforce de fondre les quatre récits en un seul sans en rien laisser perdre et en expliquant les divergences des récits par la variété des points de vue (*gestæ rei, anticipationis, rememorationis*) auxquels on peut se placer pour relater un même fait.

Le problème de l'harmonie se trouva mis au premier plan par l'importance que la Réforme donna à l'Écriture Sainte et par la manière dont elle fut amenée à insister toujours davantage sur la notion de l'inspiration. Il s'agit pour les théologiens protestants de concilier l'inspiration intégrale des évangiles avec les divergences qui existent entre eux soit pour la forme des récits et des paroles, soit pour leur disposition. La seule solution logique, celle qui fut effectivement adoptée, devait consister à admettre que là où deux ou

1. Au t. IV de l'édition E. du Pin, Anvers, 1706, p. 83-102.

plusieurs évangiles ne rapportent pas de manière identique un fait ou une parole, c'est qu'il s'agit non pas d'un seul fait ou d'une seule parole mais des deux ou même de plus et qu'ainsi il y a eu, par exemple, trois purifications du Temple et trois scènes de l'onction. Ce principe fut appliqué, d'une manière que l'on ne saurait concevoir plus rigoureuse, par Osiander, dans un livre qui parut à Bâle en 1537 (²1561) et dont le titre est significatif : *Harmoniæ evangelicæ libri IV græce et latine in quibus evangelica historia ex quatuor evangelistis ita in unum contexta, ut nullius verbum ullum omissum, nihil alienum immixtum, nullius ordo turbatus, nihil non suo loco positum, omnia vero litteris et notis ita distincta sint ut quid cujusque evangelistæ proprium, quid cum aliis et cum quibus commune sit, primo statim aspectu deprehendere queas.* Pour arriver à un tel résultat, le texte de chaque évangile est découpé à l'infini.

Ce morcellement extrême ne pouvait, à la longue, manquer de donner au lecteur l'impression d'une certaine violence faite aux textes. D'ailleurs, comme l'a justement remarqué Baur (*Krit. Unters.*, p. 7), le principe de l'harmonistique a été appliqué dès l'origine d'une manière si rigoureuse par les théologiens protestants que seule une évolution dans le sens de l'atténuation res-

tait possible. Celle-ci est déjà sensible dans l'œuvre de Martin Chemnitz achevée après sa mort par P. Leyser et J. Gerhard (*Harmonia quatuor evangelistarum*, Hamburg, 1593-1611). Chemnitz ne se croit pas tenu de respecter scrupuleusement l'ordre suivi par chacun des évangélistes qui ont pu raconter certaines choses *per anticipationem vel per recapitulationem*. Chemnitz est aussi beaucoup moins rigoureux qu'Osiander quant à la distinction des récits présentant certaines variantes entre eux; il admet qu'on puisse mettre ces récits non pas à la suite les uns des autres mais parallèlement les uns aux autres [1].

Le passage du problème de l'harmonie au problème de la synopse [2] se rattache au nom de Griesbach [3]. Cet auteur avait constaté l'inconvénient qu'il y avait, dans l'enseignement académique, à faire séparément l'exégèse de chacun des trois premiers évangiles. Pour faciliter leur étude simultanée, il eut l'idée d'une édition qui permettrait de les embrasser tous les trois d'un seul coup

1. De l'harmonie de Chemnitz on peut rapprocher, un siècle environ plus tard, celle de Bengel, *Richtige Harmonie der vier Evangelisten*, Tübingen, 1736.

2. Voir P. Feine, art. *Synopse*, *R. E.*, *XIX*, p. 277-281.

3. On peut considérer comme des précurseurs de Griesbach, Jean Leclerc (*Harmonia evangelistarum*, Amstelædami, 1699) et Nicolas Toinard (*Evangeliorum harmonia græco-latina*, Paris, 1707 ; *Harmonie au concorde évangélique*, Paris 1716).

d'œil[1]. L'ordre dans lequel il dispose les péricopes est tantôt celui de Marc, tantôt celui de Matthieu. A partir de la seconde édition, Griesbach introduisit les parallèles johanniques pour l'histoire de la passion.

La différence essentielle entre une synopse et une harmonie est que l'harmonie, partant d'un *a priori* dogmatique, s'efforce de concilier les récits divergents, tandis que la synopse met en lumière les relations des évangiles entre eux, en montrant aussi bien leurs ressemblances que leurs différences. On peut dire que, depuis l'apparition de l'idée de la synopse, l'harmonie est exclue du domaine scientifique. Postérieurement à Griesbach, on a publié diverses harmonies, il en est dont la date est très récente ; mais l'étude critique des évangiles a le droit de s'en désintéresser.

III. — Les origines du problème synoptique
La théorie de saint Augustin

L'antiquité chrétienne ne s'est pas préoccupée du problème de la formation des évangiles. Le seul auteur qui l'ait touché — encore ne s'y est-il intéressé qu'en fonction du problème de l'harmonie —

1. *Synopsis evangeliorum Matthæi, Marci et Lucæ*, Halis, 1776. D'autres éditions parurent en 1797, 1809 et 1822.

est saint Augustin dans le *De consensu evangelistarum*. Il admet que les évangiles ont été écrits dans l'ordre du canon, en sorte que ceux de Marc et de Luc sont comme encadrés par les évangiles directement apostoliques. Chaque évangéliste a sa manière de raconter et suit son inspiration particulière sans cependant ignorer l'œuvre de ses prédécesseurs (*I*, *2*). Marc, en particulier, a suivi de près et abrégé Matthieu (*tanquam pedisequus et breviator ejus*, *I*, *2*). Augustin découvre à cette attitude de Marc une raison de haute convenance. Matthieu a mis en lumière la personne royale de Jésus, et un roi ne marche pas seul. Il a donc fallu que Matthieu fût suivi par Marc. Luc, au contraire, n'a pas eu d'abréviateur, parce que c'est la personne sacerdotale du Christ qu'il a dépeinte ; or un prêtre entre seul dans le sanctuaire (*I*, *3*). Cette théorie d'Augustin sur la dépendance des évangélistes l'un par rapport à l'autre dans l'ordre du canon eut une grande fortune, elle n'a pas cessé d'avoir des partisans.

Elle régna sans partage jusqu'au XVIII[e] siècle. Ce n'était pas en effet l'abandonner que de dire avec Hugo Grotius [1] que Marc avait utilisé l'original araméen de Matthieu, mais que l'auteur du

1. *Annotationes in libros evangeliorum, in tit. Mt.*; dans Hugonis Grotii, *Operum theologicorum, tomi II, vol. I*, Amstelædami, 1679, p. 5.

texte grec avait eu notre second évangile sous les yeux [1].

Richard Simon, tout en admettant la théorie traditionnelle, observe que « saint Marc ne peut passer pour un simple abréviateur de saint Matthieu, puisqu'il est plus étendu que lui en de certains endroits [2] ».

Au XVIII^e siècle, la théorie d'Augustin fut acceptée par des hommes comme Bengel, Wettstein et Mill.

Au XIX^e siècle, elle a été défendue par beaucoup de théologiens catholiques comme Hug (1808), Bisping (1863), Aberle (1865), Schanz (1879), Wallon (1887), Bacuez (1894), Calmes (1899), mais aussi par quelques protestants comme Aug. Klostermann (1863), Hengstenberg (1865), Keil (1879), von Hofmann (1881), Holsten (1883).

La thèse de Marc *epitomator*, c'est-à-dire l'opinion qui ne voit dans notre second évangile qu'un abrégé du premier, constitue non seulement un élément du système de saint Augustin, mais encore la base essentielle sur laquelle il repose ; il est donc naturel qu'un effort tout particulier ait

1. Cette théorie fut reprise en 1803 par SEILER (*De tempore et ordine quibus tria evangelia scripta sunt*). On sait que c'est aussi la théorie de Zahn.

2. *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1689, p. 108.

été fait pour établir cette thèse. On peut bien dire que jusque vers 1835, elle est à peu près universellement admise. Nous aurons à mentionner plus loin, à propos de l'établissement de la thèse de la priorité de Marc, les critiques qui, dès le XVIII^e^ siècle, se sont élevés contre cette théorie ; pour le moment nous indiquerons seulement les principaux partisans du caractère secondaire de Marc. Il faut nommer avant tout, au XVIII^e^ siècle, Griesbach, qui publia à Iéna, en 1789 et 1790, deux programmes qui portent un titre qui en est le résumé : *Commentatio qua Marci evangelium totum Matthæi et Lucæ commentariis decerptum esse monstratur* [1]. Griesbach admet seulement que Marc a ajouté à ce qu'il tirait de Matthieu et de Luc quelques récits qu'il avait recueillis dans la maison de sa mère à Jérusalem.

Pour l'essentiel, la thèse de Griesbach fut admise, avant l'école de Tübingue, par de Wette (1826) et par Gfrörer (1838) [2]. Baur et ses disciples firent, comme nous aurons l'occasion de le voir, du caractère secondaire de Marc, tant au point de vue

1. Du même, *Inquisitio in fontes unde evangelistæ suas de resurrectione domini narrationes hauserunt*, Jenae, 1783. Griesbach avait eu comme prédécesseur Owen (*Observations of the four Gospels*, London, 1764) e Büsching (*Harmonie der Evangelien*, Hamburg, 1766). Büsching admet la priorité de Luc par rapport à Matthieu.

2. Comme Büsching, Gfrörer admet la priorité de Luc.

littéraire qu'au point de vue théologique, une pièce essentielle de leur système. Leurs idées sur le point particulier de la dépendance de Marc par rapport aux deux autres évangiles synoptiques furent partagées par quelques-uns de leurs adversaires tels que Lutteroth (1860), Bleek (1862) et Nœsgen (1876) ; elles ont été reprises en dernier lieu par Pasquier [1].

IV. — L'hypothèse de l'évangile primitif

La théorie de la dépendance mutuelle qui avait cours au XVIII[e] siècle prenait pour point de départ un des évangiles actuels, voyant en lui la fixation immédiate de souvenirs directs. Sous l'influence des discussions que provoqua la publication des fragments de Wolfenbüttel par Lessing en 1778 [2], on en vint à se demander si les évangiles n'étaient

1. *La solution du problème synoptique*, Tours, 1911. On ne peut à proprement parler considérer comme des partisans du caractère secondaire de Marc les critiques qui, comme Michel Nicolas (1862) et Salmon (1885), admettent bien que notre Marc actuel dépend de Matthieu et de Luc mais statuent un proto-Marc antérieur au premier et au troisième évangiles.

2. *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger, Noch ein Fragment des Wolfenbättelschen Ungenannten*, Braunschweig, 1778. Ces fragments étaient l'œuvre de Hermann Samuel Reimarus. Sur ce personnage et sur ses idées, voir Albert Schweitzer, *Gesch.*, p. 13 s.

pas plus éloignés des faits qu'ils racontaient qu'on ne l'avait admis tout d'abord. Lessing consacra à cette question une étude dans laquelle il voulut considérer les évangélistes comme des auteurs purement humains [1]. Il admet qu'il y a eu avant les évangiles canoniques une première rédaction araméenne de l'histoire évangélique. Cet évangile primitif serait celui des Nazaréens ou des Douze apôtres. Matthieu l'aurait traduit en grec, puis Marc en aurait donné une autre traduction d'après un exemplaire moins complet, enfin Luc en aurait à son tour donné une version plus soignée. Lessing fut suivi par Semler (1779), puis par Niemeyer (1790), qui identifièrent l'évangile primitif à l'évangile des Hébreux maintes fois mentionné par les Pères. Corrodi (1792) et Schmidt (1793) pensèrent à l'original hébraïque de Matthieu.

Eichhorn essaya de préciser l'hypothèse en statuant entre l'évangile primitif et les évangiles actuels quatre copies remaniées dont la première et la quatrième auraient été utilisées par Matthieu, la seconde par Marc, la troisième et la quatrième par Luc (1794). Plus tard [2] (1804), il alla

1. *Neue Hypothese über den Evangelisten als blos menschliche Schriftsteller betrachtet.* Cette étude date de 1778, mais ne fut publiée qu'en 1784 dans les œuvres posthumes de Lessing.

2. *Einleitung in das Neue Testament, I*, Leipzig, 1804, p. 353.

jusqu'à distinguer neuf documents antérieurs aux synoptiques. Marsh, le traducteur anglais de l'*Introduction au Nouveau Testament* de Michaelis, n'aboutit pas à une théorie plus simple, il admet six documents : 1 l'évangile araméen primitif; 2° la traduction grecque de cet évangile; 3° et 4° deux copies de cette traduction avec deux séries différentes d'additions; 5° une copie dans laquelle les deux séries d'additions étaient réunies; 6° une collection de discours ou de paroles du Seigneur.

L'extrême complication que prenait nécessairement l'hypothèse de l'évangile primitif dès qu'on voulait tenter d'expliquer les différences présentées par nos évangiles, devait amener l'abandon de cette théorie. Elle fut pourtant reprise au cours du XIX^e^ siècle par Wittichen (*Leben Jesu*, Iéna, 1876), qui admit trois documents primitifs qu'il appela A, B, C, faisant ainsi évoluer la théorie de l'évangile primitif dans une direction qui la rapprochait grandement d'une hypothèse documentaire. Il faut aussi mentionner Abbott (*The fourfold Gospel*, Cambridge, 1913-1916) qui, dans une série de publications récentes, a tenté de restituer un évangile primitif en dégageant les éléments communs aux trois synoptiques.

V. — L'hypothèse de la tradition orale

La théorie de la tradition orale a été préparée par Storr (1794) et Eckermann (1796), puis par Herder [1], qui soutint que l'évangile primitif, d'abord conservé oralement, n'avait été mis par écrit que pour parer aux défaillances de la mémoire et non pour créer des œuvres littéraires. La rédaction de Marc, faite en grec sous les yeux des apôtres, représenterait presque intégralement la prédication primitive; un peu plus tard, vers 60 ou un peu après, un évangile araméen plus complet aurait vu le jour en Palestine; ce serait l'évangile hébreu des Nazaréens dont serait sorti, après 70, l'évangile grec de Matthieu. Luc aurait utilisé l'évangile araméen et d'autres traditions. Herder ne se prononce pas sur la question de la dépendance directe des évangiles entre eux.

Au début du XIX^e^ siècle, le développement des idées de Niebuhr et de Wolf créa un état d'esprit tout à fait favorable à la théorie de la tradition orale et prépara ainsi la voie à Gieseler [2], qui

1. *Von der Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien*, 1797. Cf. *Vom Erlöser der Menschen nach den drei ersten Evangelien*, 1796. *Von Gottes Sohn der Welt Heiland nach Johannesevangelium*, 1797.

2. *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien*, Leipzig, 1818.

fut le théoricien de ce système. Gieseler expliquait l'origine des évangiles uniquement par la tradition orale. Les différences qu'ils présentent entre eux proviennent des modifications subies par la tradition du fait des diverses tendances du christianisme primitif. Accessoirement Gieseler fait intervenir les réminiscences personnelles de chacun des évangélistes. Il y eut successivement deux transpositions de la tradition araméenne orale, la première faite sous l'influence de Paul, en vue de son œuvre missionnaire, est l'évangile de Luc. Une autre transposition, faite un peu plus tard, donna naissance aux évangiles de Matthieu et de Marc. Quant aux évangiles apocryphes, ils sont sortis d'une forme postérieure et altérée de la tradition orale.

La théorie de la tradition orale ne cessa pas, depuis l'époque de Gieseler, d'avoir des défenseurs, parmi lesquels on peut nommer Westcott (1860) et Godet [1]. Celui-ci admet que la prédication apostolique se fixa d'abord sous une forme araméenne sous l'influence principale de Pierre pour la partie narrative et de Matthieu pour l'élément didactique. Le passage de la forme araméenne à la forme grecque se fit sous l'influence de Matthieu.

1. *Introduction au Nouveau Testament*, Neuchatel, 1893-1908, t. II, et antérieurement dans les diverses éditions du commentaire sur l'évangile de Luc.

Marc reproduisit le premier cette tradition dans un ouvrage écrit en y ajoutant certains détails qu'il tenait de Pierre. Le récit de Marc est combiné dans le premier évangile avec les discours recueillis par Matthieu. L'évangile de Luc fut écrit à l'aide de ces deux documents et d'autres petits écrits sans contact direct avec la tradition orale.

Wetzel[1] admet qu'à l'origine de la littérature évangélique se place un exposé oral de l'histoire évangélique fait par Matthieu à l'usage des missionnaires et des évangélistes. Marc a mis cet exposé par écrit; Matthieu l'a suivi, travaillant de mémoire dans la première partie de son œuvre, utilisant le récit de Marc dans la seconde. Luc est venu ensuite, travaillant, lui, entièrement de mémoire.

C. Veit[2], tout en admettant la théorie de la tradition orale, essaye de faire remonter plus haut les origines de cette tradition en faisant intervenir l'idée de petits résumés de l'enseignement de Jé-

1. *Die synoptische Evangelien*, Heilbronn., 1883. Holsten (*Die drei ursprünglich noch ungeschriebenen Evangelien*, Karlsruhe, 1883; *Die synoptische Evangelien*, Heidelberg, 1886) présente aussi une théorie qui combine le système de la tradition orale avec l'hypothèse de la dépendance mutuelle.

2. *Die synoptischen Parallelen und ein alter Versuch ihrer Enträthselung mit neuer Begründung*, Gütersloh, 1897.

sus, sorte de catéchisme que les apôtres apprenaient par cœur.

Parmi les autres partisans de la tradition orale on peut encore nommer Guericke (1843), Wright (1890) et un certain nombre de théologiens catholiques comme Bisping (1863), Meignan (1864), Schegg (1870), Haneberg (1876), Fouard (1883), Le Camus (1883), Fillion (1888), Knabenbauer (1894), Cornely (1897).

VI. — L'hypothèse des diégèses

Déjà Jean Le Clerc (1716) avait pensé que les synoptiques dérivaient d'une multiplicité de petits récits écrits, et divers auteurs, notamment le rationaliste Paulus, mais aussi Semler, Michaelis et Koppe, avaient fait intervenir, soit accessoirement, soit principalement, l'idée de semblables sources pour expliquer la formation des évangiles.

Schleiermacher, dans une étude inachevée sur les sources de Luc[1], reprit cette théorie. Il admit que nos évangiles dérivaient de la juxtaposition d'une multitude de diégèses ou petits récits écrits.

1. *Kritischer Versuch über die Schriften des Lucas*, Berlin, 1817. Cf. *Einl., d. N. T.*, Berlin, 1845. Cf. J. Conradi, *Schleiermacher's Arbeit auf dem Gebiet der neutestamentlichen Emleitungswissenschaft*, Leipzig, 1907, p. 32-35.

Cette théorie, pour ingénieuse qu'elle était, ne pouvait tarder à se heurter à une grave objection; si elle était en état d'expliquer la parenté des récits pris isolément, elle n'expliquait aucunement l'identité de leur disposition et l'affinité fondamentale du plan des trois évangiles synoptiques.

En partie à cause des lacunes de son système primitif, en partie à cause des résultats de son analyse du témoignage de Papias[1], Schleiermacher ne tarda pas à abandonner son point de vue au profit d'une théorie qui peut être considérée comme une des premières esquisses du système des deux sources.

VII. — David-Friedrich Strauss

La *Vie de Jésus*[2] de Strauss ne fit pas directement avancer le problème littéraire de la composition des évangiles qui n'y était traité que de haut, mais, par la sensation profonde qu'elle produisit, elle contribua puissamment à réveiller l'intérêt pour les problèmes de l'histoire évangélique.

Déjà avant Strauss, Lessing et Schleiermacher avaient reconnu le caractère mythique de certains

1. *Ueber die Zeugnisse des Papias, St. u. Kr.*, 1832, p. 736 s.
2. *Das Leben Jesu*, Tübingen, 1835-36, traduite en français par E. Littré (Paris, 1836).

éléments de l'histoire évangélique telle qu'elle était racontée dans les synoptiques, notamment de son commencement et de sa fin. Strauss étendit cette manière de voir et cette méthode d'interprétation à l'histoire évangélique toute entière. C'est à l'histoire évangélique et non aux documents de cette histoire que s'applique la critique de Strauss[1]. Sur le problème littéraire, elle se borne à supposer la théorie généralement reçue. C'est ainsi qu'en 1835, Strauss donne son adhésion au système de Griesbach, tandis que, plus tard, en 1864[2], il devait se rallier à celui de l'école de Tubingue.

Dans ces conditions, l'influence directe de Strauss sur le problème évangélique ne pouvait pas être profonde. Néanmoins son rôle indirect fut considérable, à la fois parce que ses adversaires virent très justement que l'insuffisance de la critique évangélique de Strauss était un des points les plus directement vulnérables de son

1. A certains égards on peut rapprocher de la méthode de Strauss, uniquement au point de vue de l'étude des documents, celle d'Albert Schweitzer (*Gesch.*, p. 368 s.), qui propose pour l'étude du problème de la Vie de Jésus ce qu'il appelle « l'expérimentation historique », méthode qui consiste à imaginer une construction de la Vie de Jésus et à examiner ensuite si elle cadre avec la réalité.

2. *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, Leipzig, 1864, traduite en français par A. Nefftzer et Ch. Dollfus (Paris, 1864).

système, et parce que tels de ses partisans, notamment Hermann Weisse, comprirent qu'il y avait là une lacune à combler. L'étude du problème synoptique en reçut une impulsion nouvelle.

VIII. — Les théories de l'école de Tubingue

Dans les discussions qui reçurent de l'émotion soulevée par la *Vie de Jésus* de Strauss un intérêt renouvelé, l'examen du problème relatif à l'évangile de Marc occupe une place centrale; mais avant d'exposer les travaux qui furent, entre 1835 et 1840 consacrés à cette question et pour ne pas interrompre l'exposé relatif à l'étude de ce problème, il convient, anticipant quelque peu sur l'ordre chronologique réel, d'analyser les théories de l'école de Tubingue sur le problème évangélique.

On connaît les thèses essentielles de Frédéric-Christian Baur et de ses disciples sur le développement du christianisme primitif conçu comme le conflit aigu des deux tendances opposées, du judéo-christianisme et du pagano-christianisme, dont l'antithèse se résout finalement dans une conciliation systématique qui, abolissant les caractéristiques opposées des deux formes primitives, aboutit à un christianisme neutre, celui

de l'ancienne Église catholique. Baur est convaincu que cette construction, inspirée dans une assez large mesure par des considérations spéculatives qui ont leur origine dans la philosophie de Hegel, doit se refléter dans la littérature chrétienne. Les travaux de Baur, de Schwegler, de Ritschl et des autres membres de l'école tendent à mettre en lumière cette correspondance entre le développement historique et le développement littéraire.

Le précurseur de l'école de Tubingue pour la question des évangiles fut Hasert, longtemps connu seulement comme « l'anonyme saxon [1] », qui, en 1845, publia sous le pseudonyme de *Philosphotos Alethias*, un ouvrage plein de vues originales et nouvelles, dans lequel il soutenait que les évangélistes n'avaient pas été des narrateurs écrivant d'une manière naïve et spontanée, mais des écrivains poursuivant systématiquement un but particulier et chez qui tout, jusqu'au moindre mot, est soigneusement choisi et calculé pour défendre certaines idées particulières, le paulinisme, par exemple, dans le troisième évangile.

Hasert était un isolé. Les travaux dont nous

1. *Die Evangelien, ihr Geist, ihr Verfasser und ihr Verhältniss zu einander*, Leipzig, 1845. Cf. Joh. Marbach, *Der sächsische Anonymus*, *Z. f. wiss. Th.*, 1886, p. 238-240.

allons maintenant parler émanent d'hommes qui appartenaient à une école théologique très cohérente et qui avaient le sentiment, en même temps qu'ils exposaient leurs vues personnelles, de collaborer à une œuvre commune dont Ferdinand-Christian Baur était l'inspirateur.

Schwegler, le premier [1], donna la théorie de la composition des évangiles. A l'origine il place deux documents de caractère très arrêté, l'un judéo-chrétien est l'évangile des Hébreux [2], l'autre pagano-chrétien et paulinisant est l'évangile de Marcion que Schwegler considère non pas comme une altération de l'évangile canonique de Luc, mais comme l'original dont est dérivé l'évangile de Luc [3]. Ces deux documents ont été une première fois atténués et ainsi sont nés les évangiles de Matthieu et de Luc. Ceux-ci ont ensuite été neutralisés l'un par l'autre dans l'évangile de Marc.

1. *Das nachapostolische Zeitalter*, Tübingen, 1845. Cf. *Theol. Jahrb.*, 1843, p. 236 s.

2. Le rôle que l'école de Tubingue a fait jouer à l'évangile des Hébreux justifie la remarque de Bardenhewer (*Geschichte der altkirchlichen Literatur*, *I*, Freiburg i. B., 1902, p. 379) sur le contraste qu'il y a entre le ton assuré avec lequel sont présentées certaines théories relatives à cet évangile des Hébreux et le peu que nous en savons réellement.

3. Pour cette thèse, l'école de Tubingue avait eu un précurseur en la personne de Löffler (*Marcionem Lucæ evangelium adulterasse dubitatur*, 1788).

En même temps que Schwegler, Albrecht Ritschl, alors partisan enthousiaste de Baur, publiait son travail sur *l'évangile de Marcion dans ses rapports avec celui de Luc*[1] dans lequel, par une comparaison des fragments conservés de l'évangile de Marcion avec les parties correspondantes de Luc, il s'efforçait de montrer la priorité de l'évangile de Marcion qui aurait constitué l'*Urlucas* datant de la fin du premier siècle, tandis que l'évangile actuel de Luc en serait un remaniement fait entre 140 et 180 par un homme qui aurait connu l'original hébraïque de Matthieu et se serait inspiré d'un point de vue antimarcionite, conciliant à l'égard du judéo-christianisme[2].

Ferdinand-Christian Baur donna, en 1847, son exposé personnel sur la question des évangiles

1. *Das Evangelium Marcions und das kanonische Evangelium des Lucas*, Tübingen, 1846. Sur les origines de ce travail et sur l'évolution ultérieure des idées de Ritschl, on consultera Otto Ritschl, *Albrechts Ritschl's Leben*, *I*, Leipzig, 1892, p. 115 s. 182 s.

2. La théorie de Ritschl fut acceptée pour l'essentiel par Baur (*Ursprung und Charakter des Lucas-evangeliums*, *Th. Jahrb.*, 1846, p. 455-615), elle fut au contraire combattue par Volkmar, *Ueber das Lucasevangelium nach seinem Verhältnis zu Marcion und seinem dogmatischen Charackter mit besonderer Beziehung auf die kritischen Untersuchungen F. C. Baurs und A. Ritschls*, *Theol. Jahrb.*, 1850, p. 110-138. On sait que Ritschl ne tarda pas à retirer sa théorie : *Ueber den gegenwärtigen Stand der Kritik der synoptischen Evangelien*, *Th. Jahrb.*, 1851, p. 482 s. 529 s.

dans ses *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien* (Tübingen, 1847). Matthieu est, à ses yeux, l'évangile relativement le plus primitif parce qu'il contient beaucoup de discours authentiques et repose sur une source apostolique. Il n'est cependant que la déformation tendancieuse du plus ancien évangile apostolique, l'évangile araméen des Hébreux, qui portait le nom de Matthieu ou celui de Pierre. Le caractère strictement judéo-chrétien de ce document primitif est atténué dans l'évangile canonique. De même l'évangile actuel de Luc est une atténuation d'un proto-Luc rigoureusement paulinien, identique à l'évangile de Marcion. Quant à l'évangile de Marc, c'est une œuvre neutre combinée à l'aide du Matthieu canonique et du proto-Luc.

Il faut encore citer, parmi les représentants authentiques de l'école de Tubingue, Hilgenfeld qui, dans une longue série de publications[1], s'est fait le défenseur de la théorie de Baur non sans

1. Il faut citer principalement de HILGENFELD, *Das Marcusevangelium*, Leipzig, 1850 ; *Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justin's*. Halle, 1850 ; *Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlicher Bedeutung*, Leipzig, 1854 ; *Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, 1875, p. 452-614 et de très nombreux articles de la *Z. f. wiss. Th.*, consacrés soit à discuter les diverses théories successivement proposées sur les évangiles, soit à traiter directement les diverses parties du problème.

faire d'ailleurs d'importantes concessions aux idées défendues par les adversaires de l'école. Hilgenfeld maintient l'idée de l'identité de l'évangile primitif de Matthieu, rédigé en araméen avec l'évangile des Hébreux. L'évangile canonique de Matthieu en est, d'après lui, une revision faite dans un sens universaliste peu après 70 et dont est dérivé à son tour, entre 81 et 96, l'évangile de Marc qui représente un point de vue pétrinien adouci et combine avec Matthieu certaines traditions romaines. Quant à l'évangile de Luc, pour lequel Hilgenfeld renonce à l'idée d'une forme première identique à l'évangile de Marcion, c'est le remaniement dans un sens paulinien des sources antérieures.

Hilgenfeld peut être considéré comme le dernier représentant authentique de l'école de Tubingue ; il convient cependant de mentionner encore brièvement ici quelques théories dans lesquelles il est facile de reconnaître l'influence directe des idées de Baur. D'Eichthal (*Les Évangiles*, Paris, 1863) place à l'origine un évangile judéo-chrétien dont Matthieu dérive directement, tandis que Marc en représente une déformation paulinisante. Luc concilie le point de vue de Matthieu avec celui de Marc.

Renan (*Les Évangiles et la première génération chrétienne*, Paris, 1877) admet qu'il y eut à l'ori-

gine des petits récits isolés dont l'ensemble constitua l'évangile des Hébreux qui se conserva jusqu'au v^e^ siècle. Parallèlement à ce recueil araméen se forma à Rome un récit de Marc reproduisant la prédication de Pierre. L'évangile canonique de Matthieu est une combinaison du récit de Marc, des discours de l'évangile araméen et de traditions de formation plus récente. Luc est une combinaison analogue qui utilise une autre recension des discours.

Pfleiderer (*Das Urchristentum*, Berlin, 1887, ²1901) se rattache encore à l'école de Tubingue, mais en atténue singulièrement les thèses primitives. Il voit dans Marc l'évangile le plus ancien et lui attribue une tendance nettement paulinienne. Luc a émoussé ce caractère du récit dans le sens d'un paulinisme unioniste et a utilisé, outre le second évangile, un autre groupe de traditions. L'évangile de Matthieu est une combinaison de Marc, de Luc et d'un évangile judéo-chrétien. L'exemple de Pfleiderer est caractéristique, parce que ce théologien est le dernier qui se soit réclamé de l'école de Tubingue. Il permet de juger l'importance de l'évolution qui s'est produite depuis l'époque de Baur.

IX. — La priorité de Marc

La thèse de la priorité de Marc constitue une des bases essentielles de la critique moderne des évangiles. Cette thèse ne s'est pas établie d'un seul coup, elle s'est peu à peu dégagée. Entrevue dès la fin du XVIII^e^ siècle par Koppe et par Storr, elle est passée à l'arrière-plan parce que, sur le terrain de théories comme celles de la tradition orale ou de l'évangile primitif, elle perdait beaucoup de son intérêt. Solidement établie plus tard par les travaux de Lachmann, de Wilke et d'Hermann Weisse, elle a été écartée avec violence par les partisans de l'école de Tubingue, mais n'a pas tardé à reparaître, défendue à la fois par certains disciples de Baur comme Bruno Bauer et Ritschl et par beaucoup de ses adversaires, parmi lesquels on peut nommer Reuss et Albert Réville. Les travaux de Holtzmann et de Bernhard Weiss l'ont mise pleinement en lumière. Depuis lors, elle n'a fait que gagner du terrain et l'on peut, à l'heure actuelle, considérer que l'établissement de la priorité de Marc est un des résultats les plus certains de la critique.

Nous avons noté plus haut que Richard Simon, sans abandonner la théorie classique de saint Augustin, avait signalé dans les récits de Marc

certains détails portant la marque de l'originalité et d'ailleurs trop peu importants en eux-mêmes pour pouvoir être regardés comme des additions secondaires. Un siècle plus tard, en 1782, Koppe s'éleva beaucoup plus nettement contre la théorie du caractère secondaire de Marc dans une dissertation dont le titre (*Marcus non epitomator Matthæi*)[1] résume la thèse essentielle. Gottlob-Christian Storr reprit la question peu après[2]. Son intention était d'établir une harmonie des quatre évangiles, mais il avait compris qu'une telle entreprise ne pouvait être menée à bien que si l'on avait au préalable déterminé dans quel ordre les évangiles ont été composés. Les conclusions auxquelles il aboutit sont que Marc est le premier évangile ; il a été écrit à Antioche, au moment de la conversion des premiers Grecs au christianisme. Matthieu a été composé peu après en hébreu, Luc a été rédigé le dernier, principalement à l'aide de Marc.

Après avoir sommeillé pendant une trentaine d'années, le problème de Marc fut repris en 1831 par Knobel (*De evangelii Marci origine*, Vratis-

1. *Sylloge commentat. theol.*, de Pott, *I*, 35-69.

2. *Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis*, Tübingen, 1786. *De fontibus evangeliorum Matthæi et Lucæ*, 1794 (Velhusen's *Comment. theol.*, *III*, p. 140 s.).

lavæ, 1831), qui soutint la priorité de Marc par rapport à Matthieu et à Luc.

Une considération nouvelle, d'une grande importance, fut introduite par Lachmann en 1835[1] qui, au jugement de Wellhausen (*Einl.*, p. 33), découvrit le fil d'Ariane pour le dédale des trois premiers évangiles. Lachmann soutint qu'il ne convenait pas de considérer seulement les récits pris isolément, mais qu'il fallait envisager aussi ce qu'il appelle l'*ordo narrationum evangelicarum*. A ce point de vue il constate que l'accord de Matthieu avec Luc conduit à Marc dont toute la substance se retrouve dans leurs narrations. Marc est donc au point de départ. Les divergences par rapport à lui qu'on peut relever chez Matthieu et chez Luc proviennent de l'addition d'éléments nouveaux. Lachmann n'admettait d'ailleurs qu'une priorité relative du récit de Marc, c'est-à-dire considérait sa relation comme primitive par rapport à celles de Matthieu et de Luc, mais non pas comme répondant exactement aux débuts de la tradition évangélique.

L'année 1838 vit paraître presque simultanément les œuvres importantes de Weisse et de Wilke. Christian-Hermann Weisse (1801-1866)[2]

1. *De ordine narrationum in evangeliis synopticis*, *St. u. Kr.*, 1835, p. 570-590 reproduit dans la préface du t. II de la seconde édition du Nouveau Testament de Lachmann (Berlin, 1850).

2. *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bear-*

était un grand admirateur de Strauss, mais il avait le sentiment que la question des sources de l'histoire évangélique avait été traitée trop légèrement par Strauss et qu'il convenait de la reprendre peur tracer avec précision la limite entre l'histoire et le mythe. Au début de ces recherches, Weiss était bien éloigné d'admettre la priorité de Marc (cf. SCHWEITZER, *Gesch.*, p. 125), mais il en vint à remarquer que de multiples détails plastiques propres à Marc ne pouvaient pas être des enjolivements ajoutés par un abréviateur, mais devaient être considérés comme des traits originaux omis par Matthieu et par Luc. Les observations auxquelles conduit l'étude de l'ordonnance et de la composition du récit vont dans le même sens. Le plan de Marc est non seulement plus simple que ceux de Matthieu et de Luc, mais encore il apparaît comme la souche commune d'où sont sortis les deux autres. Weisse observe aussi que pour les parties qui sont communes à Matthieu et à Luc seuls, il n'y a pas d'accord de disposition et que, dans ces parties, les divergences sont plus nombreuses et plus importantes que lorsqu'il s'agit de morceaux qui se retrouvent aussi chez Marc. Enfin Weisse note que dans les parties communes aux trois évangiles,

beitet, Leipzig, 1838 ; *Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium*, Leipzig, 1856.

Marc apparaît comme la source première qui permet de mieux comprendre la relation entre Matthieu et Luc. L'évangile de Marc n'apparaissait cependant pas à Weisse comme une œuvre absolument primitive, il n'y voyait qu'une rédaction fragmentaire de l'enseignement de Pierre.

Christian-Gottlob Wilke[1] fit des rapports des trois récits parallèles une patiente étude, montrant par la minutie même de ses remarques, ainsi que l'observe Holtzmann (*S. E.*, p. 31), combien longue et difficile était la route qu'il fallait suivre pour arriver à des résultats assurés. Wilke, observant l'identité des recensions parallèles non seulement dans les récits proprement dits mais dans les réflexions qui les accompagnent, attribue les divergences qu'ils peuvent présenter à l'activité littéraire des évangélistes. Il critique successivement la théorie de la tradition orale, celle de l'évangile primitif et celle des diégèses et aboutit à cette conclusion que la solution du problème doit être cherchée dans un évangile primitif identique à l'un des évangiles actuels et qui est celui de Marc. C'est ainsi que Wilke fut lentement et comme malgré lui con-

1. *Der Urevangelist oder eine exegetisch-kritische Untersuchung des Verwandtschaftsverhältnisses der drei ersten Evangelien*, Dresden, Leipzig, 1838.

duit à la théorie de la priorité de Marc, à laquelle il était loin de se rallier au début de ses recherches.

Les controverses auxquelles donnèrent naissance les théories de l'école de Tubingue sur la composition des évangiles valurent un regain d'actualité au problème de la place qui revient à Marc par rapport à Matthieu et à Luc. On sait que Schwegler et Baur avaient soutenu le caractère tout à fait secondaire de Marc. Leurs vues ne furent pas universellement admises parmi ceux qui se rattachaient expressément à l'école. Déjà en 1841, Bruno Bauer[1] avait pris nettement position pour la priorité de Marc en expliquant les divergences des autres récits par rapport au sien par ce qu'il appelait la puissance créatrice des évangiles. Il montrait notamment le rôle que les préoccupations théologiques et ecclésiastiques avaient joué dans la transformation de la tradition. Seulement Bauer ne s'en tenait pas là ; il essayait encore de montrer que les forces qui avaient agi dans les évangiles de Matthieu et de Luc et les avaient différenciés par rapport à Marc avaient agi dès avant la rédaction de l'évangile

1. *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, Leipzig, 1841-42, 3 vol. *Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs*, Berlin, 1851-52. 4 vol. Le quatrième volume porte aussi le titre de *Die theologische Erklärung der Evangelien*.

de Marc et que c'étaient elles qui expliquaient la formation de cet évangile lui-même. La littérature évangélique apparaît ainsi chez Bruno Bauer non seulement comme reflétant les idées religieuses et théologiques des premiers chrétiens mais encore comme étant une création de leur foi. Pour Bruno Bauer, Marc est l'évangéliste primitif mais en même temps un évangéliste créateur. Avec lui le scepticisme de Strauss est largement dépassé. Suivant l'expression de Holtzmann (*S. E.*, p. 33), là où Strauss ignorait ce qui s'était passé, Bauer savait qu'il ne s'était rien passé. Bruno Bauer resta un isolé ; il ne fit pas école et ses travaux tombèrent dans l'oubli. Il eut cette singulière fortune que l'école radicale hollandaise qui développa les mêmes vues que lui sur Paul et ses épîtres [1], et que Wrede, dont les idées en matière de critique évangélique se rapprochent beaucoup des siennes (Cf. *Messiasgeh.*, p. 280 s.) développèrent leurs théories sans le connaître et ne s'aperçurent qu'après coup qu'ils avaient eu un précurseur en la personne de celui qu'on peut appeler l'enfant terrible de l'école de Tubingue.

Avec Bruno Bauer c'est l'extrême-gauche de l'école de Baur qui se prononce contre l'opinion

1. Van den Bergh van Eysinga, *Die holländische radikale Kritik des Neuen Testaments*, Iena, 1912.

du maître sur le caractère de l'évangile de Marc. Dix ans plus tard avec Albrecht Ritschl, ce sera l'extrême-droite qui prendra la même position[1], puis ce sera Kœstlin qui, en 1853 (*Ursprung und Composition der synoptischen Evangelien*, Stuttgart, 1853), développera une théorie assez complexe mettant à l'origine un proto-Marc (dont est dérivé l'évangile de Pierre), des discours de Matthieu et diverses autres sources. Le point de vue du proto-Marc était celui d'un semi-universalisme pétrinien. La combinaison de ce proto-Marc avec les traditions orales et les discours de Matthieu rédigés du point de vue judaïsant a donné naissance à l'évangile canonique de Matthieu dont le point de vue est catholicisant. Luc est venu ensuite, combinant les diverses sources préexistantes ; enfin Marc a résumé dans son œuvre les évangiles de Matthieu, de Pierre et de Luc.

La théorie de Volkmar (*Die Religion Jesu*, Leipzig, 1857), est sensiblement plus simple. Pour lui l'évangile de Marc est l'évangile primitif ; il a été composé sous l'influence des idées pauliniennes à l'époque où l'attente de la parousie allant s'affaiblissant, on éprouvait le besoin de tourner les regards vers le passé. Matthieu est un

1. Si du moins, à l'époque où ses vues sur l'évangile de Marc se modifient, Ritschl peut encore être regardé comme appartenant à l'école de Baur.

remaniement de Marc inspiré par un intérêt judaïsant et utilisant un évangile primitif dans lequel cette tendance était encore plus accentuée Chez Luc, le point de vue est beaucoup plus large que chez Matthieu.

Pendant que plusieurs des disciples de Baur abandonnaient ainsi la thèse du maître sur le caractère secondaire de l'évangile de Marc, la plupart de ses adversaires prenaient une position semblable. Il suffira de nommer ici Reuss, Hitzig (1843), Sepp (1846), Thiersch (1852), Plitt (1860), Albert Réville (1862), Holtzmann (1863), Bernhard Weiss (1864). Nous aurons à revenir sur les idées de plusieurs de ces critiques, soit à propos du proto-Marc, soit à propos de la théorie des deux sources, qui a été développée en partant de la thèse de la priorité de Marc.

Il convient de signaler ici une forme un peu particulière sous laquelle s'est présentée, déjà chez certains adversaires de Baur et à maintes reprises dans la suite, la thèse de la priorité de Marc. Nous voulons parler de la théorie du proto-Marc. L'évangile de Marc sous sa forme actuelle ne serait pas la source à laquelle ont puisé Matthieu et Luc, mais une édition de cette source révisée soit d'une manière indépendante, soit sous l'influence des premier et troisième évangiles.

La théorie du proto-Marc se présente sous

deux formes indépendantes qui correspondent à deux problèmes bien distincts et sont en relation avec deux démarches bien différentes de la pensée. Nous ne nous occupons ici que de la première de ces formes [1]. Déjà Schleiermacher, en 1832, avait été conduit par l'étude du témoignage de Papias à penser qu'avant notre évangile de Marc, il avait existé un écrit plus simple qui était la transcription de récits faits par l'apôtre Pierre et que c'était de cet écrit que parlait le presbytre dans le fragment conservé par Eusèbe. La même idée avait ensuite été reprise par Credner [2], qui avait soutenu que cette forme première du récit de Marc avait seule été utilisée par Matthieu et par Luc. Albert Réville (*Études critiques sur l'évangile selon saint Matthieu*, Leyde, 1862) admet aussi un proto-Marc qu'il conçoit comme peu différent du Marc canonique.

La théorie du proto-Marc fut surtout dévelop-

1. Il sera question de la seconde plus loin. Voir p. 99 s.

2. *Einleitung in das Neue Testament*, Halle, 1836, *I*, p. 203 s. Des théories analogues furent soutenues par Michel Nicolas (*Études critiques sur le Nouveau Testament*, Paris, 1862), qui admet que Marc canonique est une rédaction du proto-Marc faite avec utilisation de Matthieu et de Luc et par Salmon (*A historical introduction of the books of the New Testament*, London, 1885), qui pense que Matthieu et Luc dépendent du proto-Marc et que Marc n'en dérive qu'indirectement par l'intermédiaire des premier et troisième évangiles.

pée par Edouard Reuss [1]. Ce critique admet que l'écrit antérieur était sensiblement plus court que Marc canonique; il ne comprenait originairement que l'équivalent de *Mc.*, *1, 21-6, 46; 8, 27-13, 37*, c'est-à-dire ne contenait ni la notice sur Jean-Baptiste, le baptême de Jésus et la vocation des premiers disciples, ni le doublet de la multiplication des pains, ni le récit de la passion et de la résurrection qui y furent ajoutés plus tard. Comme autre document primitif, Reuss admet un recueil des discours de Jésus fait en hébreu par Matthieu et dont il y a eu deux traductions grecques. L'évangile canonique de Matthieu est une combinaison des discours de Matthieu et du proto-Marc complétée par des traditions orales sur la passion. Luc a utilisé le proto-Marc, une traduction des discours autre que celle qui avait servi à Matthieu et des traditions orales. Enfin le Marc canonique est une édition du proto-Marc complétée à l'aide des évangiles de Matthieu et de Luc.

Weizsäcker [2] admet aussi un proto-Marc plus

1. *Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments*, Halle, 1842 et les éditions ultérieures. *Études comparatives sur les trois premiers évangiles au point de vue de leurs rapports d'origine et de dépendance mutuelle*, Revue de théologie et de philosophie chrétienne, 1854 ; *La Bible. Nouveau Testament*, I, *Histoire évangélique*, Paris, 1876, l'introduction notamment p. 88 s.

2. *Untersuchungen über die evangelische Geschichte*, Gotha,

court que l'évangile canonique qui, avec la collection des discours faite par Matthieu, constitue la base de la littérature évangélique.

Holtzmann, au contraire, soutint, en 1863, dans son ouvrage sur *les Évangiles synoptiques*, l'idée d'un proto-Marc plus long que Marc actuel et qui aurait contenu certains des éléments qui ne se trouvent que dans Matthieu et dans Luc. A partir de 1880, Holtzmann modifia son point de vue et renonça à l'idée d'un proto-Marc en faveur de l'hypothèse de Simons sur la dépendance de Luc à l'égard de Matthieu [1].

Si, depuis 1860 environ, la priorité de Marc a rallié la majorité des suffrages, il ne serait cependant pas exact de la considérer comme universellement admise. Il est utile d'indiquer brièvement ici les opinions divergentes sur l'ordre de succession des évangiles synoptiques.

La priorité de Luc [2] sous la forme de la succes-

1864, [2] Leipzig, 1901. Weizsäcker, comme Holtzmann, renonça plus tard (1886) à l'idée d'un proto-Marc pour se rallier à la théorie de Simons sur l'utilisation de Matthieu par Luc.

1. Sur les deux phases de la pensée de Holtzmann, voir *Einl.*, p. 350. Parmi les critiques qui se sont ralliés à l'idée d'un proto-Marc, on peut encore nommer G. Meyer (1877), Feine (1886-88), Wrede (1901), Jacobsen (1883) et ceux qui seront nommés plus loin à propos de la nouvelle forme de l'hypothèse (p. 101 s.).

2. De ces théories on peut, en un certains sens, rapprocher celle de Spitta (Voir p. 108 s.), qui admet que la *Grundschrift* a été conservée plus fidèlement par Luc que par Matthieu et Marc.

sion Luc, Matthieu, Marc a été soutenue dès le XVIII^e^ siècle par Büsching (*Harmonie der Evangelien*, Hamburg, 1766), et Evanson (*The disonance of the four generally received evangelies*, London, 1792) ; elle a été reprise au XIX^e^ siècle par Gförer (*Kritische Geschichte des Urchristentums, II Die heilige Sage*, Stuttgart, 1838) et plus tard par Paul (*Die Abfassungszeit der synoptischen Evangelien*, Leipzig, 1887). L'ordre de succession Luc, Marc, Matthieu a été défendu successivement par Vogel (*Gabler's Journ. f. theol. Liter., I*, 1804, p. 1-65), par Rœdiger (*Symbolæ*, 1827, p. 10), Schneckenburger (*Beiträge zur Einleitung in's Neue Testament*, Stuttgart, 1827, p. 16 s. *Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums*, Stuttgart, 1834), Noack (*Aus der Jordanwege nach Golgotha*, 1870) et par Mandel (*Kephas der Evangelist*, Leipzig, 1889).

La thèse de la priorité de Matthieu a eu plus de défenseurs que celle de la priorité de Luc. Rappelons d'abord que, sous des formes diverses, elle a été admise par beaucoup de partisans de la théorie de l'évangile primitif, qui identifiaient plus ou moins complètement cet évangile à l'original hébraïque de Matthieu. C'est principalement par rapport à Marc qu'on a affirmé la priorité de Matthieu, la question des rapports entre

notre premier et notre troisième évangile ayant en général beaucoup moins retenu l'attention.

C'est l'évangile de Matthieu qui, par exemple, intéresse tout particulièrement Lutteroth (*Essai d'interprétation de quelques parties de l'évangile de saint Matthieu*, Paris, 1860-1867), qui, écartant aussi bien l'idée d'un recueil de discours que celle d'un proto-Marc, admet que Matthieu fut rédigé en araméen vers 44, puis traduit en grec et que cette version servit de source à Marc et à Luc.

Keim (*Geschichte Jesu von Nazara*, *I*, Zurich, 1867) admet l'indépendance de Luc par rapport à Matthieu, du moins par rapport au Matthieu canonique, Marc étant considéré comme dérivant à la fois de Matthieu et de Luc. Ultérieurement Keim modifia son opinion sur ce dernier point et n'admit plus la dépendance de Marc par rapport à Luc (*Die Geschichte Jesu*, Zurich, 1872), Grau (*Entwickelungsgeschichte des neutestamentlichen Schrifttums*, *I*, Gutersloh, 1871) admet que Matthieu composa d'abord en araméen un recueil de discours de Jésus. Il le remania ensuite pour en donner une édition grecque complétée à l'aide des souvenirs de Pierre. Marc utilisa le Matthieu canonique d'une part, la prédication de Pierre de l'autre. Enfin Luc eut à sa disposition les œuvres de Matthieu, de Marc et des traditions pauliniennes.

Nösgen [1] explique la formation de la littérature évangélique par deux sources primitives, un cycle de traditions apostoliques et un recueil araméen de discours de Jésus composé par Matthieu. Le premier et le troisième évangile sont des combinaisons variées de ces deux sources. Marc, à son tour, est une compilation de Luc, des Logia araméens et des souvenirs de Pierre.

Holsten [2], transposant la théorie de l'école de Tubingue, voit dans Matthieu l'évangile primitif antipaulinien, dans Marc une réaction contre cet évangile et enfin dans Luc un essai de conciliation des points de vue opposés des deux premiers évangiles.

Knabenbauer (*Commentarium in ev. sec. Marcum*, Parisiis, 1894) atténue notablement la thèse du caractère secondaire de Marc en admettant que le second évangéliste a bien connu l'œuvre du premier mais que c'est principalement de la catéchèse orale qu'il s'inspire dans la rédaction de son récit.

Plus récemment Hadorn (*Die Entstehung des Marcusevangeliums*, Gutersloh, 1898), Hauss-

1. *Der schriftstellerische Plan des dritten Evangelisten*, *St. u. Kr.*, 1876, p. 265-294 ; *Der Ursprung und die Entstehung des dritten Evangeliums*, *St. u. Kr.*, 1880, p. 49-140. *Kurzgefasstes Kommentar zum Neuen Testament*, *I*, Nordlingen, 1886.

2. *Die drei ursprünglich noch ungeschriebenen Evangelien*, Karlsruhe, 1883 ; *Die drei synoptische Evangelien*, Heidelberg, 1886.

leiter (*Probleme des Mattheusevangeliums*, Gutersloh, 1900) et Bolliger (*Marcus der Bearbeiter des Mattheusevangeliums*, Basel, 1902), ont soutenu dans toute sa rigueur la thèse de la dépendance de Marc par rapport à Matthieu.

Un certain nombre de critiques supposent entre les évangiles de Matthieu et de Marc des relations assez complexes. Ils admettent que Marc, secondaire par rapport au Matthieu primitif araméen, est, par contre, primitif par rapport à la forme grecque et canonique du premier évangile [1]. Telle est, par exemple, la théorie développée par Theodor Zahn (*Einl.*, *II*, p. 322), à laquelle se rattachent un certain nombre de ses disciples, notamment Wohlenberg (*Das Evangelium Markus*, Leipzig, 1910) [1], et que professaient d'autre part, depuis Schanz (*Commentar ueber das Evangelium des heiligen Marcus*, Freiburg i. B., 1881)

1. A diverses époques plusieurs autres critiques ont fait jouer dans leurs théories un rôle à l'idée d'une différence plus ou moins profonde entre deux formes de l'évangile de Matthieu. Tels sont Sieffert (1832), Schneckenburger (1834), Soltau (1899), (sur ce dernier, voir p. 409 s.) et en dernier lieu Hermann Grosch, *Der Umfang des vom Apostel Matthaüs verfassten Evangeliums oder des aramaischen Matthäus*, Leipzig, 1914. Grosch admet que Matthieu a écrit son évangile en araméen entre 41 et 46, puis qu'il l'a traduit en grec entre 80 et 90, en le complétant au moyen d'éléments empruntés à Marc (lequel avait utilisé, outre le Matthieu araméen, le souvenir des enseignements de Pierre), et d'autres additions.

un certain nombre de théologiens catholiques comme Batiffol, Gigot, Camerlynck et Coppieters (cités par LAGRANGE, *Mc.*, p. XXXV s.)

X. — La théorie des deux sources

La plupart des critiques qui ont soutenu la thèse de la priorité de Marc ont entendu établir par là une des bases sur lesquelles repose l'explication de la formation de nos évangiles. Ils admettent en gros que le récit de Marc et une seconde source, constituée par les discours recueillis par Matthieu, sont sinon les sources uniques, du moins les sources principales de la littérature évangélique. C'est ce qu'on appelle la théorie des deux sources, théorie qu'étant donné surtout le développement qu'elle a pris depuis vingt ou trente ans, il ne faut pas considérer comme une formule rigoureuse mais plutôt comme l'indication de lignes générales, d'un cadre à l'intérieur duquel se classent les faits observés.

C'est Schleiermacher qui, en 1832, par son étude sur le témoignage de Papias, a posé la base sur laquelle s'est édifié le système. Après lui, on peut nommer soit comme précurseurs, soit comme premiers partisans de la théorie, Lachmann (1835), Credner (1836), Weisse (1838), Wilke (1838) et, dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle, Albert Ré-

ville (1862). A partir de cette époque, on la trouve formulée sous sa forme la plus simple, c'est-à-dire sans qu'interviennent ni l'idée d'un proto-Marc ni celle des formes diverses du recueil des discours par Carl Weizsäcker[1], par de Pressensé (*Jésus-Christ*, Paris, 1865), par Sabatier[2], à la fin du siècle par Jülicher, par Hawkins (*Horæ synopticæ*, Oxford, 1899, [2] 1909), au XX[e] siècle par von Soden[3], Jacquier (*Hist., II*, p. 362 s.), Huby (*Sur un passage du second évangile*, *Recherches de Science religieuse*, 1910, p. 168 s.), Mangenot (*les Évangiles synoptiques*, Paris, 1911), Moffatt (*Introd.*, p. 179 s.). On peut nommer aussi ici le Père Lagrange, bien que la nécessité de tenir compte des plus récentes décisions de la commission biblique ait amené cet auteur à

1. *Untersuchungen über die evangelische Geschichte*. Ultérieurement (*Das apostolische Zeitalter*, Freiburg i. B., 1886) Weizsäcker modifia son point de vue pour admettre la théorie de Simons sur l'utilisation de Matthieu par Luc. Weizsäcker pense que Luc a désagrégé les Logia pour les faire entrer dans son œuvre.

2. *Essai sur les sources de la Vie de Jésus*, Paris, 1866; art. *Synoptiques* dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de LICHTENBERGER, XI, p. 781-797.

3. *Die wichtigsten Fragen des Lebens Jesu*, Berlin, 1904; *Urchristliche Literaturgeschichte*, Berlin, 1905. Von Soden admet que l'évangile de Marc n'est pas un écrit homogène et primitif, mais il ne fait pas intervenir l'idée qu'une forme antérieure de Marc aurait été connue par Matthieu ou par Luc.

donner à la théorie une forme un peu spéciale[1], Jacobsen[2], et Stanton (*II*) s'écartent à peine de la formule en quelque sorte schématique de la théorie en admettant un proto-Marc qui aurait été utilisé par l'un seulement des deux autres évangélistes, par Matthieu d'après Jacobsen, par Luc d'après Stanton. Stockmeyer (*Ueber die Quellen des Lukasevangeliums*, *Theologische Zeitschrift aus der Schweiz*, 1884, p. 117-149), modifie la théorie en admettant que Luc n'a disposé que d'un exemplaire incomplet de Marc et qu'il s'est en outre servi d'un évangile ébionite.

L'orientaliste Heinrich Ewald a donné, à partir de 1849[3], en réaction contre Baur et son école, une théorie un peu compliquée, mais dont le schéma général se rapproche de celui de la théorie des deux sources. Il admet qu'il y a eu, à l'origine, deux documents en langue hébraïque, un récit dû

1. *Mc.*, *Lc.* Pour mettre sa théorie en harmonie avec la doctrine officielle de la dépendance mutuelle, le P. Lagrange admet que Matthieu a ajouté les discours au récit de Marc et que Luc a disposé de l'évangile de Marc et d'un extrait de celui de Matthieu ne comprenant que les discours.

2. *Untersuchungen über die synoptischen Evangelien*, Berlin, 1883. Jacobsen admet en outre l'utilisation de Matthieu par Luc.

3. *Ursprung und Wesen der Evangelien*, *Jahrbücher der biblischen Wissenschaften*, *I* (1849), p. 113-134, *II* (1850), p. 180-224 *III* (1851), p. 140-146 ; *Die drei ersten Evangelien übersetzt und erklärt*, Gœttingen, 1850 ; *Geschichte Christus*, Gœttingen, 1855.

à l'évangéliste Philippe et un recueil de discours composé par Matthieu. Sur la base du premier de ces documents, complété par des récits oraux de Pierre, s'est formé l'évangile de Marc, ensuite sont nés l'évangile de Matthieu qui aurait derrière lui un document intermédiaire et celui de Luc qui en supposerait en outre trois autres.

Nous avons déjà indiqué (voir p. 84) comment l'idée d'un proto-Marc sensiblement différent du Marc actuel et celle de deux recensions différentes des Logia ont conduit Reuss à formuler une théorie qui, au premier abord, paraît sensiblement plus compliquée que le simple schéma de la théorie des deux sources. Comme Reuss, Gustave Meyer (*La question synoptique*, Paris, 1877), admet un proto-Marc très sensiblement différent de l'évangile canonique ; avec les Logia il a servi de source à Matthieu et à Luc. L'évangile actuel de Marc serait d'une date assez tardive, postérieur même à la rédaction de l'évangile de Jean.

Wernle a donné, en 1899, sur la question synoptique, un exposé synthétique (*Die synoptische Frage*, Freiburg i. B., Leipzig, Tübingen, 1899), qui, avec l'ouvrage paru presque simultanément de Hawkins (*Horæ synopticæ*, Oxford, 1899, [2]1909), peut être regardé comme dressant le bilan de la critique évangélique à la fin du XIX[e] siècle. Il admet que la transcription des ré-

cits de Pierre dans notre second évangile a, conjointement avec les Logia, dont il a existé diverses recensions, servi de base aux évangiles de Matthieu et de Luc. Marc lui-même n'a disposé de sources écrites que pour le discours eschatologique du *ch. 13* (qu'on appelle couramment l'Apocalypse synoptique). Certains contacts que l'on peut relever entre son récit et des passages qui appartiennent aux Logia s'expliquent par le fait, qu'en dernière analyse, les deux documents plongent leurs racines dans la tradition orale. Outre Marc et les Logia, Matthieu et Luc ont disposé de diverses sources ou traditions écrites ou orales.

Fulliquet (*Les sources des évangiles*, Paris, 1911), admet qu'il y a eu, avant l'évangile de Marc, trois formes successives du proto-Marc. La deuxième a été utilisée par Matthieu, la troisième par Luc. W. West Holdsworth (*Gospel Origins*, London, 1913) admet de même deux formes du proto-Marc dont la première a été utilisée par Luc et la seconde par Matthieu ; il combine à cette théorie l'idée de deux formes différentes des Logia utilisées par le premier et par le troisième évangéliste.

La distinction faite entre Marc et le proto-Marc, l'idée de recensions diverses des Logia et l'hypothèse des sources complémentaires con-

duisent à des théories sensiblement plus compliquées que celles qui ont été passées en revue jusqu'ici[1]. Une des plus importantes d'entre elles est celle de Holtzmann développée dans son ouvrage sur les *Évangiles synoptiques*, qui est de 1863. Un proto-Marc plus long que l'évangile canonique a été utilisé par Matthieu et par Luc qui ont reproduit en outre les Logia, Luc plus fidèlement que Matthieu. Accessoirement le premier et le troisième évangéliste ont chacun utilisé des sources particulières.

De l'œuvre de Holtzmann, il convient de rapprocher celle d'un de ses disciples, Eduard Simons[2] qui, s'en tenant comme point de départ à la théorie des deux sources sous sa forme la plus simple, celle qui n'admet ni proto-Marc ni utilisation des Logia par Marc, s'efforça de démontrer que Luc avait connu Matthieu. Cette démonstration a paru péremptoire à Holtzmann qui, dans ses travaux postérieurs à 1880 et notamment dans les diverses éditions de son *Introduction* et du *Hand-Commentar*, modifia sa théorie (cf. *Einl.*, p. 350). Il admit non seulement que Luc avait

1. Sur la théorie de Koestlin, voir plus haut, p. 81.

2. *Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthaeus benutzt?* Bonn, 1880. L'utilisation de Matthieu par Luc avait été soutenue au début du XIX^e^ siècle, par C. F. Ammon, *De Luca emendatore Matthæi*, Erlangen, 1805. Wilke (1838) avait inversement soutenu l'idée d'une influence de Luc sur Matthieu.

connu Matthieu, mais encore que les Logia avaient contenu des éléments narratifs ; par là disparaissaient ses raisons de supposer un proto-Marc. Accessoirement Holtzmann admettait que Luc avait remanié les Logia plus que Matthieu et qu'il avait disposé de sources particulières, alors qu'il ne trouvait pas de raison suffisante d'adopter une hypothèse semblable pour l'évangile de Matthieu.

Les idées de Simons sur la relation des évangiles de Matthieu et de Luc furent adoptées par divers théologiens. Nous nommerons, par exemple, Wendt (*Die Lehre Jesu*, *I*, Gœttingen, 1886), qui admettant la théorie des deux sources sans proto-Marc ni utilisation des Logia par Marc, mais avec influence de Matthieu sur Luc, reconnaît deux formes différentes des Logia et s'attache tout particulièrement à la reconstruction de cette source [1].

L'idée d'une influence de Matthieu sur Luc a été présentée sous une forme particulière par W. Soltau (*Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert*, Leipzig, 1901). Ce critique suppose que Matthieu et Luc ont utilisé, d'une part, l'évangile de Marc tel que nous le possédons et,

1. Outre Holtzmann, Weizsæcker et Wendt, on peut nommer comme partisans de la théorie de Simons, Jacobsen (1883) et O. Holtzmann (1901).

d'autre part, les Logia qui ont existé sous deux formes dont la plus étendue a servi à Luc. L'évangile de Matthieu a passé par deux étapes successives dont la première a été utilisée par Luc.

Parallèlement au développement que nous venons d'esquisser et qui doit son origine à l'impulsion donnée par Holtzmann, on peut en placer un autre qui se rattache au nom de Bernhard Weiss[1]. A partir de 1864, ce savant s'est attaché au problème des relations entre Marc et les Logia ou, suivant l'expression dont il se sert de préférence, la *source apostolique*[2]. Celle-ci, qui avait été composée en araméen par Matthieu, contenait à la fois des éléments narratifs et des éléments didactiques. Marc a utilisé ce document d'une part, les souvenirs de la prédication de Pierre de l'autre. Le rédacteur du premier évangile sous sa forme canonique a utilisé à la fois Marc et le Matthieu

1. *Die Redestücke des apostolischen Matthæus*, *Jahrb. f. d. Theol.*, 1864, p. 49-140 ; *Die Erzählungstücke des apostolischen Matthæus*, *Jahrb. f. d. Theol.*, 1865, p. 319-376. Auparavant, *Zur Entstehungsverhältnisse der drei synoptischen Evangelien*, *St. u. Kr.*, 1861, p. 20-102, 646-712. Cf. *Das Marcusevangelium*, Berlin, 1872 ; *Das Matthäusevangelium und seine Lucasparallelen*, Halle, 1876 ; *Das Leben Jesu*, Berlin, 1882, [4]Stuttgart, 1902, *Einl. i. d. N. T.*, Berlin, 1886, [3]1887.

2. B. Weiss a eu, en quelque mesure, un précurseur en K. A. Meyer, qui, à partir de 1853, dans diverses éditions du *Krit-Exeg. Kommentar*, a exposé une théorie qui, pour l'essentiel, est une simplification de celle de H. Ewald et qui fait intervenir l'idée que Marc a connu et utilisé les Logia.

araméen. Luc a fait de même. La thèse de B. Weiss sur l'utilisation des Logia par Marc a été adoptée par Titius[1], Joh. Weiss (*Aelt. Ev.*), Harnack (*II*), Bousset (*Wellhausen's Evangelien-Kritik, Th. Rundsch.*, 1906; *Evangelien* (*synoptische*), *R. G. G.*, *II*, col. 709 s.), Loisy[3], Streeter (*St. Mark's knowledge and use of Q, Studies*, p. 165 s.), Pullan (*The Gospels*, London, 1912), Buckley (*An introduction to the synoptic problem*, London, 1912), mais combattue, entre autres, par Beyschlag[3], Jülicher (*Einl.*), Soltau (*Unsere Evangelien*), Wernle (*S. F.*), Nicolardot (*Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, Paris, 1908) et surtout par Wellhausen (*Einl.*)[4].

1. *Das Verhältniss der Herrenworte im Marcusevangelium zu den Logia des Matthaeus, Theol. Stud. B. Weiss dargebracht*, Gœttingen, 1897.

2. Loisy combine avec la théorie des deux sources l'idée d'une influence des Logia sur Marc et l'hypothèse d'une formation progressive de l'évangile de Marc où des sutures des combinaisons et des superpositions indiquent qu'on n'a pas affaire à un écrit homogène et d'un seul jet.

3. *Die apostolische Spruchsammlung, und unsere vier Evangelien, St. u. Kr., 1881*, p. 565-636; *D. Adolf Harnack's Untersuchungen zur Evangelienfrage, St. u. Kr.*, 1898, p. 71-115.

4. Nous signalerons ici, faute de place logique pour la mentionner, la théorie de Paul Ewald (*Das Hauptproblem der Evangelienfrage*, Leipzig, 1890) qui, pour ruiner l'objection que l'on tire d'ordinaire des synoptiques contre l'historicité de la tradition johannique, s'efforce de montrer que les synoptiques sont nés en dehors du grand courant de la tradition palestinienne, laquelle aboutit à l'évangile de Jean. Les synoptiques ne repré-

XI. — La critique synoptique depuis le début du XX^e^ siècle [1]

Il est malaisé, faute d'un recul suffisant, d'apprécier l'évolution de la critique évangélique depuis le début du XX^e^ siècle. On peut seulement relever quelques traits principaux. La publication presque simultanée, en 1899, des travaux de Wernle et des Hawkins conçus à des points de vue assez différents, mais aboutissant aux mêmes conclusions, est la manifestation significative du consensus qui tend à s'établir entre la majorité des critiques sur la théorie des deux sources. Celle-ci étant admise, tout au moins dans ses grandes lignes, le progrès de la critique n'est concevable que dans deux sens. On peut, d'une part, tenter de préciser la théorie, notamment en cherchant à déterminer le caractère et l'étendue

senteraient donc qu'une tradition accessoire. La théorie par laquelle P. Ewald explique la formation des trois premiers évangiles est la théorie des deux sources. L'évangile de Marc se serait constitué à Rome sous l'influence de Pierre, qui racontait avec une prédilection marquée ses souvenirs galiléens en laissant les souvenirs judéens et jérusalémites un peu dans l'ombre.

1. Jülicher, *Neue Linien in der Kritik der evangelischen Geschichte*, Giessen, 1906. Maurice Goguel, *La nouvelle phase du problème synoptique*, *R. H. R.*, *t. LVI*, 1907, p. 311 s.

des sources accessoires qu'il y a lieu d'admettre pour les évangiles de Matthieu et de Luc; c'est ce que n'ont pas manqué de faire les plus récents partisans de la théorie des deux sources. On peut d'autre part prenant pour point de départ la formule générale de la théorie, essayer, par l'analyse historique et critique, de se rendre compte de la formation de ces deux sources elles-mêmes. C'est dans cette voie que se sont engagés la plupart des auteurs dont il nous reste maintenant à parler.

C'est Wrede qui a donné l'impulsion à ces recherches dans son livre sur *le secret messianique dans les évangiles*[1]. Ce n'est pas une question littéraire, c'est une question historique qu'il examine dans cet ouvrage. Les évangiles, celui de Marc qui est le plus ancien en particulier, développent une théorie d'après laquelle Jésus, tout en ayant eu le sentiment d'être le Messie, aurait soigneusement dissimulé sa messianité, défendant aux démons de la faire connaître et, quand il juge à propos d'instruire ses disciples, leur recommandant expressément le secret. Cependant les faits ne cadrent pas entièrement avec cette théorie. Jésus pour se désigner lui-même, se sert du terme de « Fils de l'Homme » dont le caractère mes-

1. *Das Messiasgeheimniss in den Evangelien zugleich ein Beitrag zum Verständniss dis Marcusevangeliums*, Goettingen, 1901.

sianique n'est pas douteux, il accomplit publiquement, sans aucunement se cacher, des guérisons qui, elles aussi, sont des manifestations messianiques. Les obscurités, les inconséquences, les contradictions du récit amènent Wrede à penser que la théorie du secret messianique est une conception qui appartient en propre à l'évangéliste et qui ne répond pas au développement réel des choses. Les conséquences de cette thèse dans le domaine littéraire sont fort importantes. L'évangile de Marc n'est pas un écrit de premier jet exprimant tout simplement les souvenirs d'un témoin oculaire. C'est une œuvre déjà théologique, préoccupée non pas de raconter seulement, mais d'expliquer l'histoire de Jésus. La réflexion dogmatique, l'élaboration théologique y ont une large place. Comment cet évangile s'est-il constitué? tel est le problème que pose l'œuvre de Wrede et sur lequel désormais se concentre l'attention des critiques.

Johannes Weiss a essayé de le résoudre dans son livre sur *le plus ancien évangile*[1]. Il part de

1. *Das aelteste Evangelium. Ein Beitrag zum Verständniss des Marcusevangeliums und der aeltesten evangelischen Ueberlieferung*, Goettingen, 1903. La publication du livre de Joh. Weiss a été provoquée par celle de l'ouvrage de Wrede, mais beaucoup de publications antérieures de Weiss montrent qu'il poursuivait depuis longtemps déjà l'étude du second évangile.

l'idée de la priorité de Marc, idée qu'il considère non pas comme une hypothèse mais comme un résultat scientifiquement établi (p. 1). Sa thèse essentielle peut être résumée dans cette formule : « Marc est une étape du chemin qui conduit au quatrième évangile, il n'est pas au commencement de ce chemin. Ce n'est pas une source, c'est le confluent de plusieurs sources » (*Sammelbecken*) (p. 2). Parmi ces sources que Marc a utilisées dans un intérêt didactique, J. Weiss relève d'abord un groupe de récits dont l'origine doit être cherchée dans les souvenirs de l'apôtre Pierre, puis une série de discussions de Jésus avec ses adversaires, un recueil de courtes paroles de Jésus, des morceaux empruntés aux Logia et un certain nombre de traditions accessoires. Johannes Weiss toutefois ne croit pas possible de délimiter ces sources diverses de manière à pouvoir les reconstituer d'une manière précise. Il admet le caractère composite de Marc, mais ne formule pas de théorie arrêtée sur un proto-Marc ni d'essai de reconstruction de ce document[1].

1. Diverses tentatives de reconstitution du proto-Marc à l'aide, en grande partie, de l'analyse de l'évangile actuel ont été faites sous l'influence du travail de Johannes Weiss. On peut citer ici H. von Soden (*Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu*, Berlin, 1904, p. 24 s. *Urchristliche Literaturgeschichte* (*die Schriften des Neuen Testaments*), p. 64 s. qui, s'appuyant sur les relations des

La contribution de Julius Wellhausen au problème synoptique est constituée par quatre minces volumes, sobres et brefs mais pleins d'idées et de faits[1]. Wellhausen se préoccupe principalement de suivre le développement de la tradition. Il observe que le flottement du texte, dans les divers manuscrits, n'est pas dû seulement à la négligence des copistes, mais qu'il témoigne d'une élaboration du texte qui a dû être plus active encore dans la période qui a précédé la rédaction des synoptiques. Il note d'autre part que le texte évangélique présente une telle

récits entre eux et sur les différences de forme qu'ils présentent, s'attache à distinguer ceux qui ont dû ou ont pu faire partie des récits de Pierre, lesquels ont été, dans l'évangile de Marc, amalgamés avec d'autres traditions. WENDLING (*Urmarcus, Versuch einer Wiederherstellung der aeltesten Mitteilungen über das Leben Jesu*, Tübingen, 1905 ; *die Entstehung des Marcusevangeliums*, Tübingen, 1908) distingue trois couches dans l'évangile de Marc : la plus ancienne est une collection d'apophtegmes dans des cadres sommaires mais colorés ; la seconde est un récit déjà poétisé d'actes miraculeux ; la troisième est le travail rédactionnel de l'évangéliste. L'ouvrage de RUDOLF-ADOLF HOFFMANN (*Das Marcusevangelium und seine Quellen, Ein Beitrag zur Lösung der Urmarcusfrage*, Königsberg, 1904) ne se place pas sur le terrain de l'analyse interne mais sur celui de la comparaison des trois synoptiques. Il admet deux formes successives du proto-Marc. La première serait à la base des évangiles de Matthieu et de Luc, la seconde aurait été utilisée par le rédacteur de notre second évangile.

1. *Das Evangelium Marci übersetzt und erklärt*, Berlin, 1903 ; *Das Ev. Matthæi...*, 1904 ; *Das Ev. Lucæ...*, 1904 ; *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, 1905, ² 1911.

somme d'aramaïsmes qu'on peut en conclure que la tradition évangélique repose sur des sources araméennes écrites. Deux faits de la plus grande importance sont ainsi établis par l'observation du texte et de la langue. C'est d'abord que la tradition évangélique a subi une longue et profonde élaboration avant de se fixer, c'est ensuite que nos évangiles ont eu une ou plusieurs sources araméennes écrites et que, par conséquent, aucun d'eux ne peut être regardé comme la forme première de la tradition.

L'évangile de Marc est incontestablement, aux yeux de Wellhausen, le plus ancien. C'est, sans plan organique ni développement psychologique et chronologique, un groupement d'épisodes rassemblés dans un cadre géographique sous l'influence d'une préoccupation missionnaire. Le choix des morceaux pourrait bien être l'œuvre de la tradition antérieure. Le rôle personnel de Marc a consisté à agencer le récit, à lui donner un cadre, à y joindre certaines explications, en un mot à faire d'une masse plus ou moins informe une œuvre littéraire. Wellhausen ne croit pas que derrière quelqu'une des parties du récit de Marc on puisse discerner les souvenirs d'un témoin oculaire.

Sans tenter une restitution précise de ce qu'il y a de plus primitif dans l'évangile de Marc,

Wellhausen écarte l'idée de l'homogénéité de la tradition; il croit qu'il faut se borner à reconnaître qu'elle est formée de différentes couches sans définir exactement ce qui appartient à chacune d'elles. Le fait que l'homme qui a attaché son nom à la définitive distinction des sources de l'Hexateuque renonce à délimiter avec la même précision les sources des évangiles est symptomatique et montre combien délicat est le problème du développement de la tradition évangélique.

L'hypothèse du proto-Marc ne doit pas, d'après Wellhausen, intervenir pour l'explication de l'origine des évangiles de Matthieu et de Luc. Tout au plus y a-t-il lieu d'admettre que leurs auteurs ont connu à la fois l'évangile grec et son original araméen.

Wellhausen estime que la manière dont Luc et Matthieu ont combiné au récit de Marc les éléments empruntés aux Logia, doit empêcher de tenter une reconstitution de cette dernière source. Ce qui, dans Matthieu et dans Luc, ne provient ni des Logia ni de Marc, est, aux yeux de Wellhausen, de peu de valeur, ainsi que l'indique ce fait que, dans la traduction des premier et troisième évangiles, il laisse de côté les évangiles de l'enfance.

Tout ce qui, dans la tradition évangélique, a quelque valeur vient donc de Marc ou des Logia.

Wellhausen ne pense pas que l'on puisse admettre l'indépendance littéraire complète de l'un de ces documents par rapport à l'autre, à cause du trop grand nombre de points de contact que l'on relève entre eux. Wellhausen se prononce nettement pour la dépendance des Logia par rapport à Marc. Ce qui l'amène à voir en eux un document secondaire, c'est principalement que les Logia, beaucoup plus que Marc, lui paraissent refléter la foi de l'Église.

Les thèses de Wellhausen ont naturellement été fort critiquées. Même ceux qui comme Jülicher (*Einl.*) et Bousset (*Wellhausen's Evangelienkritik*, *Th. Rundsch.*, 1906), ont fortement subi l'influence de ses travaux, se sont élevés contre l'idée de la dépendance des Logia par rapport à Marc. Mais c'est surtout Harnack[1] qui a pris, sur ce point, le contre-pied des opinions de Wellhausen.

Voici, en bref, comment Harnack se représente la formation de la tradition. L'évangile de Marc est, pour lui, la fixation de plusieurs couches de récits toutes d'origine galiléenne et plus ancienne qu'on ne l'admet d'ordinaire.

1. *Beiträge zur Einl. i. d. N. T.*, *I*, *Lukas der Arzt, der Verfasser des dutten Evangeliums und der Apostelgeschichte*, *II*, *Sprüche und Reden Jesu, die zweite Quelle des Matthäus und Lucas*, *IV*, *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien*, Leipzig, 1906-1911.

Pour expliquer des lacunes qui étonnent de la part d'un auteur appartenant à la première Église de Jérusalem, la tradition a pensé que Marc avait mis par écrit certains des souvenirs de Pierre. En fait cependant, Marc n'a pas fait entrer dans son œuvre seulement ce qu'il tenait de Pierre, mais aussi tout ce qu'il avait recueilli ou retenu. Un second moment de la tradition est représenté par l'évangile de Luc, qui combine avec Marc les Logia et une autre source que Harnack désigne par la lettre P et qui est une tradition hiérosolomytaine apparentée à la tradition johannique et qui provient de l'évangéliste Philippe et de ses filles. Matthieu, de son côté, a combiné Marc, les Logia et d'autres sources que Harnack ne délimite pas avec précision.

Dans le volume des *Beiträge* qui est consacré aux Logia, Harnack s'attache d'abord à déterminer le contenu de la source aussi nettement que possible. Luc lui paraît l'avoir modifiée plus fréquemment que Matthieu ; mais ses corrections sont de pure forme, tandis qu'en un certain nombre de cas, Matthieu introduit les modifications qui trahissent des préoccupations dogmatiques ou ecclésiastiques.

Les Logia auraient, d'après Harnack, contenu certains éléments narratifs ; leur tendance était essentiellement didactique. Harnack se prononce

contre Wellhausen pour l'indépendance réciproque de Marc et des Logia; il admet seulement que Marc a pu connaître des recueils de paroles de Jésus apparentés aux Logia. Comme Wellhausen, Harnack pense que tout l'essentiel de notre connaissance de l'histoire évangélique repose sur Marc et sur les Logia, mais — contrairement au sentiment de Wellhausen — il estime que c'est aux Logia qu'il faut attribuer la plus grande valeur.

L'ouvrage de Spitta sur *l'écrit synoptique primitif*[1] est l'aboutissement d'une longue série de travaux[2] poursuivis pendant bien des années. Il contient une théorie dont le principal mérite est de reposer sur une vue directe des choses et de faire abstraction des idées généralement reçues. Partant de l'étude du troisième évangile, Spitta le considère comme composé à l'aide de deux documents principaux, l'un est la *Grundschrift*, équivalant dans une certaine mesure à ce qu'on appelle d'ordinaire le proto-Marc, l'autre est le recueil des discours. Spitta ne s'attache pas particulièrement à l'étude de ce second document et fait porter son effort sur le premier. Sa thèse essen-

1. *Die synoptische Grundschrift in ihrer Ueberlieferung durch das Lucasevangelium*, Leipzig, 1912. Sur cet ouvrage, voir notre article dans les *Annales de bibliographie théologique*, 1914, p. 53-58.

2. On en trouvera l'énumération dans l'ouvrage même de Spitta, p. VII s.

tielle est que la *Grundschrift* est conservée bien plus fidèlement par Luc que par Marc et par Matthieu. Il lui attribue des éléments qui manquent dans Marc, comme, par exemple, les indications chronologiques de *Luc*, *3*, *1-3*, la prédication de Jean-Baptiste, la généalogie de Jésus, le récit de la tentation, la première prédication de Jésus à Nazareth, le discours qui, dans Luc, est l'équivalent au moins partiel du Sermon sur la Montagne, la question de Jean-Baptiste et le témoignage de Jésus sur le précurseur, l'apparition du ressuscité et l'Ascension. L'absence de ces morceaux dans l'évangile de Marc résulte d'une triple mutilation de l'archétype de tous les manuscrits de Marc qui nous ont été conservés (voir p. 184). Par contre la *Grundschrift* ne contenait pas divers morceaux que nous lisons dans Marc. Ce ne sont pas seulement ceux qui manquent dans Luc, mais certains autres tels que la multiplication des pains, la première annonce des souffrances du Messie, le plus grand commandement, la purification du Temple, la préparation du repas pascal, Gethsémané, etc. Ces morceaux ont été empruntés par Luc à l'évangile de Marc. Accessoirement Luc a utilisé un évangile de l'enfance et diverses autres traditions. Spitta se représente la *Grundschrift* de Luc comme une traduction plus fidèle que celle utilisée par Marc d'un original araméen.

La dernière contribution à l'étude du problème synoptique que nous avons à mentionner ici est celle de W. Haupt (*Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung*, Leipzig, 1913). Cet auteur s'est attaché principalement à montrer comment la tradition des paroles de Jésus a été constamment en s'enrichissant de manière à répondre à tous les besoins de la communauté et à fournir la solution des problèmes qui se posaient pour elle. La théorie à laquelle aboutit W. Haupt est fort complexe, puisqu'elle fait intervenir, les évangiles synoptiques compris, quinze documents divers, plusieurs d'entre eux n'étant d'ailleurs que des formes successives du même écrit. Avant 50 se place, en Palestine, la rédaction d'un récit dans lequel ont été combinés deux mémoires portant l'un sur la période galiléenne, l'autre sur la période jérusalémite du ministère de Jésus. Ce document a donné naissance à trois récits. Deux de ceux-ci ont été combinés dans l'évangile de Marc avec deux formes successives de la source des discours. L'un d'eux complété par le troisième et une forme encore plus évoluée des discours, a donné naissance à l'évangile de Luc. Du même récit complété et de la même forme des discours est sorti l'évangile de Matthieu, qui a d'abord eu une rédaction strictement judéo-chrétienne.

XII. — Conclusions

Des théories que nous avons passé en revue il en est un certain nombre que l'on peut considérer comme définitivement périmées. Le principe qu'elles mettent en œuvre n'est pas faux, mais il ne suffit pas à lui seul à tout expliquer. C'est ainsi que l'hypothèse de la tradition orale se heurte à la difficulté qui résulte du fait que cette tradition n'a pu rester homogène en passant de l'araméen au grec que si ce passage a été fait par écrit, c'est-à-dire s'il a été l'œuvre d'un écrivain. A cette théorie comme à celle de l'évangile primitif qui n'en est en somme qu'une forme particulière on peut objecter que, dans la mesure où la fixité de la tradition écrite ou orale explique l'homogénéité de la littérature évangélique, elle n'explique pas les divergences que les évangiles présentent entre eux et inversement. Et si on brise le cadre rigide de ces hypothèses pour aboutir à la théorie des diégèses de Schleiermacher, on n'explique pas que les évangélistes aient, dans une si large mesure choisi les mêmes éléments et les aient disposés de la même manière.

On peut aussi considérer comme insuffisante la théorie de la dépendance mutuelle soit dans l'ordre du canon, soit dans un ordre différent. Les

études les plus récentes sur les fragments d'évangiles judéo-chrétiens ne permettent plus, d'autre part, de faire intervenir, comme le faisaient Baur et ses disciples, un évangile judéo-chrétien primitif pour expliquer les évangiles actuels.

Comme d'autre part le résultat de près d'un siècle d'exégèse a été d'établir d'une manière que l'on peut regarder comme décisive, du moins pour les grandes lignes, la priorité de l'évangile de Marc, on est tout naturellement conduit à l'hypothèse connue sous le nom de théorie des deux sources. On peut considérer comme la tâche actuelle de la critique, d'une part, de préciser cette théorie et, de l'autre, d'expliquer, dans la mesure où la chose est possible, la formation des documents qui sont à la base de la littérature évangélique actuelle.

CHAPITRE III

LE TÉMOIGNAGE DE LA TRADITION SUR LA COMPOSITION DES ÉVANGILES

Nous n'avons pas l'intention de suivre ici l'histoire des évangiles dans l'Église. C'est une étude qui ne peut être utilement entreprise que pour les quatre évangiles à la fois et qui pour cette raison doit être réservée à l'histoire du canon. Nous nous proposons seulement d'examiner les quelques témoignages d'écrivains de l'ancienne Église qui apportent des indications positives sur la composition des évangiles synoptiques.

I. — Le prologue de Luc

Le premier témoignage à examiner est celui de l'évangile de Luc dans son prologue (*1, 1-4*). Celui-ci est ainsi conçu : « Plusieurs déjà ont entrepris de rédiger le récit des événements qui se

sont accomplis[1] parmi nous tels que nous les ont transmis ceux qui en ont été, depuis l'origine, les témoins oculaires et qui sont devenus ministres de la parole. Et j'ai cru bon, moi aussi, de m'informer avec soin de toutes choses depuis le commencement[2], et d'en écrire pour toi, excellent

1. On peut aussi traduire « dont on est pleinement convaincu ».

2. Le mot ἄνωθεν qu'emploie Luc est généralement compris dans le sens de « depuis les origines » et rapporté au fait que Luc remonte dans son récit plus haut que Marc non seulement jusqu'à la naissance de Jésus mais jusqu'à l'annonce de celle de Jean-Baptiste. Cependant, dans l'antiquité, Origène (*Hom. I in Lucam*, Migne, *P. G.*, *XIII*, col. 1804) et dans les temps modernes F. Dibelius (*Die Herkunft der Sonderstücke des Lukasevangeliums*, *Z. N. T. W.*, *XII*, 1911, p. 338), E. Klostermann (*Lc.*, p. 362 s.), Lagrange (*Lc.*, p. 5, 6.) entendent « depuis longtemps », sens en faveur duquel on peut invoquer *Pap. Tebt.*, *I*, 59. *l.* 6 *ss.* 10 (cf. Moulton-Milligan, *The vocabulary of the greek New Testament*. London, 1915, *I*, p. 50). Lagrange invoque en faveur de cette interprétation un double argument : 1° il y aurait, selon lui, avec le sens « depuis le commencement » double emploi et même tautologie entre les mots ἄνωθεν et πᾶσιν. 2° Le sens recommandé par lui lui semble résulter de la place occupée par ἄνωθεν immédiatement après παρηκολουθηκότι. Aucun de ces arguments n'est probant. La place occupée par le mot ἄνωθεν rend le sens défendu par Lagrange possible mais non nécessaire. Quant à la tautologie signalée, elle ne nous paraît pas exister. Le mot πᾶσιν peut signifier que les évangiles antérieurs, par exemple celui de Marc, présentaient des lacunes et que Luc prétend raconter les mêmes choses mais d'une manière plus complète. Le mot ἄνωθεν, au contraire, peut se rapporter au fait que Luc, en faisant commencer son récit plus haut, entend élargir le cadre adopté par ses prédécesseurs et faire entrer dans l'histoire évangélique des évènements qu'ils n'y avaient pas compris. Le sens « depuis le début » est

Théophile, une narration bien suivie, afin que tu reconnaisses la solidité des enseignements que tu as reçus. »

Cette introduction met plusieurs faits importants en lumière. D'abord c'est qu'avant Luc, il y a eu de multiples[1] essais de rédaction de l'histoire évangélique. L'analyse des relations des synoptiques entre eux établit qu'un des récits ainsi composés était celui de Marc, tout au plus sous une forme légèrement différente de celle que nous connaissons. Il faut y joindre en tout cas les Logia, mais non, semble-t-il, l'évangile de Matthieu. La nécessité affirmée par Luc de recherches soigneuses pour l'établissement d'un récit bien ordonné suppose qu'il se trouvait en présence d'un état déjà complexe de la tradition. Les évangiles qu'il avait sous les yeux devaient être déjà nombreux.

Les premières narrations reposaient sur l'autorité de ceux qui, après avoir été les témoins ocu-

donc possible ; il nous semble qu'il doit être préféré à « depuis longtemps », parce que Luc aurait difficilement pu faire allusion au moment où il avait commencé son enquête sans fournir en même temps quelques indications sur les conditions dans lesquelles il l'avait faite. Le sens « de nouveau », qui serait théoriquement possible, doit être écarté parce qu'il exigerait, comme le remarque justement Lagrange, qu'il ait été question d'enquêtes antérieures.

1. Luc dit πολλοί, ce qui, suivant les cas, peut être traduit par « plusieurs » ou par « beaucoup ».

laires de l'histoire évangélique, étaient devenus les ministres de la parole, c'est-à-dire les prédicateurs du christianisme[1], en d'autres termes sur ce qu'on a appelé la catéchèse apostolique, qui se trouve être ainsi le fondement premier de toute la littérature évangélique. Mais si les narrations dont parle Luc reposent sur la catéchèse apostolique, elles ne se confondent pas avec elle. Luc n'a pas connu de récit évangélique qui émanât directement d'un apôtre ou qui passât pour en être la reproduction authentique; et comme cela est dit sans aucune pointe polémique, nous pouvons aller plus loin encore et conclure de son témoignage qu'il n'existait pas avant lui d'évangile qui fût considéré comme venant d'un apôtre. On peut même se demander si Luc aurait jamais eu l'idée d'écrire son livre au cas où il aurait connu un évangile apostolique.

Luc ne critique pas directement les œuvres de ses devanciers, il se borne à indiquer l'idéal qu'il se propose de réaliser dans son livre. Le programme qu'il trace est intéressant parce qu'il fait connaître les points sur lesquels les évangiles antérieurs ne le satisfaisaient pas. Il veut faire un récit qui repose sur des recherches soigneuses,

1. On peut remarquer qu'il y a là, les deux éléments qui, d'après *Actes 1, 21-22*, constituent les conditions de l'apostolat.

qui remonte aux origines, qui soit complet et enfin bien ordonné. Nous en pouvons conclure que les évangiles qu'il connaissait ne présentaient pas, à ses yeux, ces diverses qualités.

II. — Le témoignage de Papias[1]

Papias, évêque d'Hiérapolis en Phrygie, composa, sans doute vers 140[2], un ouvrage en cinq livres intitulé « Explications des paroles du Sei-

1. Schleiermacher, *Ueber die Zeugnisse des Papias von unseren beiden ersten Evangelien*, *St. u. Kr.*, 1832, p. 735-768; Th. Zahn, *Papias von Hierapolis*, *St. u. Kr.*, 1866, p. 949; *G. K.*, *I*, p. 894 s.; *Forsch.*, *VI*, p. 112-147; Hilgenfeld, *Papias von Hierapolis*, *Z. f. wiss. Th.*, 1875, p. 231-270; *Papias über Marcus und Matthäus*, *Z. f. wiss. Th.*, 1879, p. 1-18; *Papias von Hierapolis und die neueste Evangelienforschung*, *Z. f. wiss. Th.*, 1886, p. 257-291; Weiffenbach, *Rückblick auf die neuesten Papiasverhandlungen*, *Jahrb. f. pr. Th.*, 1877, 323-279, 406-468; *Die Papiasfragmente über Marcus und Matthäus*, Berlin, s.d. (1878); Th. Mommsen, *Papianisches*, *Z. N. T. W. III*, 1902, p. 156 s.; P. Corssen, *Zu Eusebius h. e.*, *III*, 39 *und II*, 15, *Z. N. T. W.*, *III*, 1902, p. 242 s.; Goetz, *Papias und seine Quellen*, *Sitzber. phil. hist. Kl. d. kön. bayr. Akad. der Wissensch.*, 1903, p. 267 s.; Chapmann, *Le témoignage de Jean le Presbytre au sujet de saint Marc et de saint Luc*, *Revue Bénédictine*, 1906, p. 357-376; Blass, *Papias bei Eusebius*, *Beitr. z. Förd. chr. Theol.*, *XI*, 2 (1907).

2. Les critiques ne sont pas entièrement d'accord sur la date de la composition de l'ouvrage de Papias. Abbott dit entre 120 et 130, Sanday, Nicol, Zahn, Loisy entre 125 et 130, Lightfoot entre 130 et 140, Westcott, Stanton, Batiffol entre 140 et 150, Harnack entre 145 et 160. Sur cette question, voir t. II, ch. IV.

gneur » (Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις[1]). Eusèbe (*h. e.*, *III*, *39*, *1*) cite le témoignage d'Irénée (*Haer.*, *V*, *33*, *4*), d'après lequel Papias, homme antique, avait été l'auditeur de Jean et le compagnon de Polycarpe; mais il ne paraît pas admettre ce témoignage sans réserves. Eusèbe n'était pas sympathique aux vues chiliastes de l'évêque d'Hiérapolis. « C'était, dit-il, un petit esprit ainsi que cela apparaît dans ses écrits » (*III*, *39*, *13*). Il souligne — se mettant sur ce point important en opposition avec Irénée — que Papias n'a ni vu ni entendu les saints

1. Zahn (*G. K.*, *I*, p. 857 s.) admet comme théoriquement possible que le titre de l'ouvrage de Papias puisse être traduit « Explication des oracles du Seigneur », c'est-à-dire des prophéties de l'Ancien Testament. Il ne doute pas cependant que l'ouvrage de Papias ait été consacré à l'explication des paroles de Jésus. Une idée analogue à celle qu'avait indiquée Zahn a été reprise par F. Burkitt (*The Gospel history and its transmission*, Edinburgh, 1896, p. 126 s.), et systématiquement développée par Rendel Harris et Vacher Burch (*Testimonies*, Cambridge, 1916-1920, 2 vol.). Ces auteurs se sont efforcés de montrer que les Logia de Matthieu dont parle et qu'avait commentés Papias étaient un recueil de textes de l'Ancien Testament ayant servi à l'enseignement chrétien et à la polémique, principalement contre les Juifs. Ce recueil aurait été longtemps conservé dans l'Église. Les *Testimonia* de Cyprien en seraient une recension et de même un recueil conservé au mont Athos dans un manuscrit du XVI^e^ siècle et attribué au moine Matthieu, un peu témérairement identifié à l'apôtre Matthieu. Il y a là une combinaison ingénieuse mais par trop subtile et qui repose sur des bases étroites et fragiles. On peut considérer comme décisive la réfutation qu'ont faite de ce système Guignebert (*R. H. R.*, *t. LXXXI*, 1920, p. 58-69) et Loisy (*R. H. L. R.*, 1921, p. 277-282).

apôtres mais seulement reçu la tradition de la foi de ceux qui les avaient connus (*III*, *39*, *2*), et comme il a eu soin de conserver un passage caractéristique de la préface de Papias, nous sommes en état de nous assurer que ce jugement d'Eusèbe ne lui est pas dicté par l'hostilité que lui inspiraient les vues théologiques de Papias.

Dans cette préface, Papias s'exprimait ainsi : « Pour toi, je n'hésiterai pas à ajouter cē que j'ai appris des presbytres et dont j'ai fort bien conservé le souvenir, pour confirmer la vérité de mes explications. Car ce n'était pas auprès des beaux parleurs que je me plaisais, comme le font la plupart, mais auprès de ceux qui enseignaient le vrai; je n'aimais pas ceux qui rapportaient des préceptes étrangers, mais ceux qui transmettaient les commandements imposés par le Seigneur à notre foi et nés de la vérité elle-même. Quand quelque part je rencontrais ceux qui avaient été dans la compagnie des presbytres, je cherchais à savoir les propos des presbytres, ce qu'avaient dit (εἶπεν) André ou Pierre ou Philippe ou Thomas ou Jacques ou Jean ou Matthieu ou quelqu'autre des disciples du Seigneur; ce que disaient (λέγουσιν) [1] Aristion et Jean le presbytre, disciples du Seigneur [1] ».

1. Dans Eusèbe, *h. e.*, *III*, *39*, *3-4*. Je suis la traduction de E. Grapin, Paris, 1905.

Nous nous bornerons au sujet de ce texte aux remarques les plus essentielles [1]. Papias distingue deux personnages du nom de Jean. Le premier nommé entre Jacques et Matthieu est certainement l'apôtre, fils de Zébédée. Papias parle de son témoignage au passé et n'indique nullement qu'il l'ait recueilli directement et qu'il ait été, même dans sa jeunesse, le contemporain de ce Jean. L'autre nommé à coté d'Aristion et après lui, est qualifié de presbytre. Papias parle du témoignage de ces deux hommes au présent, ce qui implique qu'à un moment qui n'est pas nécessairement celui de la composition de son ouvrage, mais qui pourrait être celui où il s'est documenté, il a été à même de recueillir le témoignage de ce presbytre Jean, non pas directement, sans doute — car il n'aurait pas manqué de le dire — du moins comme celui d'un personnage contemporain.

Mais ici apparaît une difficulté : Papias a écrit entre 140 et 150 ou un peu avant; on ne peut guère admettre qu'il faille faire remonter à plus de 20, ou au maximum, de 30 ans plus tôt le moment où il a dû recueillir la documentation qu'il a mise en œuvre. Cela donnerait, dans les conditions les plus favorables, l'année 110 environ comme la date la plus reculée à laquelle Papias

1. Il y aura lieu de l'étudier plus à fond à propos de la tradition relative à Jean et à son évangile.

ait pu recueillir les traditions d'Aristion et du presbytre Jean comme celles des personnalités encore vivantes. Rien n'autorise à penser que ces deux personnages aient été, à ce moment-là, au terme extrême de leur vie. Si vraiment ils avaient été, comme le dit Papias, disciples du Seigneur, il faudrait placer leur naissance au plus tard vers l'an 10, de sorte qu'au moment où Papias recueillit leurs traditions, ils auraient été au moins centenaires et auraient l'un et l'autre vécu un certain temps encore. Il y a lieu de fortement douter de l'indication fournie par Papias et de supposer qu'il s'est mépris, d'une manière qui n'est pas nécessairement intentionnelle, sur la qualité de ses informateurs, peut-être tout simplement parce que le terme de presbytre, après avoir signifié ceux qui avaient été en contact avec le Seigneur lui-même, avait pris un sens différent et désigné ceux qui pouvaient — comme ce fut le cas pour Polycarpe — se vanter d'un contact plus ou moins direct et plus ou moins prolongé avec quelque grand personnage du passé ou avec quelqu'une des Églises qui pouvaient passer pour avoir été les mères des autres Églises. On pourrait aussi supposer — ce qu'ont fait plusieurs savants — que le texte de Papias a été accidentellement altéré. Diverses propositions, dont quelques-unes fort séduisantes, ont été faites pour le corriger; elles gardent un carac-

tère conjectural[1]. Que l'on adopte l'une ou l'autre de ces hypothèses ou que, ce qui est sans doute à préférer, on entende par presbytres des disciples palestiniens, l'autorité des traditions qui viennent du presbytre Jean est singulièrement diminuée. Elle n'est pas la garantie d'un homme de l'âge apostolique, mais seulement celle d'un homme qui, pour des raisons que nous sommes hors d'état de préciser, jouissait d'une autorité particulière.

L'autorité de Jean l'Ancien pour les choses de l'âge apostolique n'est donc guère précise. Certaines paroles, que Papias rapporte comme ayant été prononcées par Jésus et conservées par la tradition et que peut-être il tenait des presbytres, ne sont pas de nature à nous inspirer grande confiance ni dans son sens critique, ni dans l'autorité de ses informateurs[2].

Il en résulte que les témoignages de Papias sur la composition des évangiles de Marc et de Matthieu ne se présentent pas à nous dans des conditions qui présentent *a priori* de sérieuses garanties d'authenticité[3]. C'est l'examen intrinsèque de ces

1. Nous y reviendrons à propos du quatrième évangile.
2. Voir Eusèbe, *h. e.*, *III*, 39; *4. 11-12*.
3. C'est pour cela que Bousset (*Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Goettingen, 1915, p, 315) déclare le témoignage de Papias sans valeur.

témoignages qui doit, en dernière analyse, déterminer quelle est leur valeur.

Le témoignage de Papias sur Marc est ainsi conçu : Καὶ τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. Οὔτε γὰρ ἤκουσεν τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ. Ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτεν Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιας, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσεν παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖν.

Voici la traduction de Grapin légèrement retouchée[1] : « Et le presbytre disait ceci : Marc, étant devenu l'interprète de Pierre, écrivit exactement mais sans ordre tout ce qu'il se rappelait[1] des paroles ou des actions du Seigneur. Car il n'a ni entendu ni accompagné le Seigneur ; plus tard, comme je l'ai rappelé, [il a suivi] Pierre.

1. En donnant à μνημονεύειν le sens qu'il a aussi de « faire mention » et en supposant que le sujet est Pierre, on pourrait traduire. « Tout ce dont Pierre faisait mention ». C'est la traduction qu'adopte Abbott (art. *Gospels*, *E. B.*, *II*, col. 1811, n. 1). Loisy (*I*, p, 23. n. 2) reconnaît que la traduction de Abbott est possible, mais ne se prononce pas entre elle et la traduction habituelle. Il n'y a en effet aucune raison décisive pour adopter l'une plutôt que l'autre. La portée et le sens du témoignage de Papias ne sont pas affectés par l'adoption de l'une ou de l'autre.

Or celui-ci donnait son enseignement selon les besoins et sans nul souci d'établir une liaison entre les sentences du Seigneur. Marc n'a donc commis aucune faute en écrivant quelques [récits] d'après ses souvenirs[1]. Il n'a eu qu'un souci, ne rien omettre de ce qu'il avait retenu et n'y rien altérer ».

Il faut distinguer dans ce fragment de Papias deux éléments : une première phrase qui va jusqu'à ἢ πραχθέντα[2] est le témoignage du presbytre. Ce qui suit est le commentaire qu'en fait Papias. Le début de ce second fragment reprend en effet une idée déjà exprimée avec toute la netteté désirable dans le premier.

Que signifie exactement le terme d'ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος ? Quelques auteurs, comme Zahn (*G. K.*, *I.*, p. 879), pensent que le presbytre a voulu dire seulement que Marc a servi d'interprète à Pierre, en ce sens que, par la rédaction de son évangile, il a rendu l'enseignement de l'apôtre

1. Ou bien « comme Pierre en faisait mention, comme il les rapportait dans son enseignement ».

2. Holtzmann, *S. E.*, p. 249; B. Weiss, *Mc.*, p. 2. n. 1. : Steitz, *Des Papias von Hierapolis Auslegung der Reden des Herrn*, *St. u. Kr.*, 1868, p. 84 ; Lagrange, *Mc.*, p. xxi. Holtzmann (*Einl.*, p. 383) arrête la citation du presbytre après ἀκριβῶς ἔγραψεν. Loisy (*I*, p. 24, n. 3) ne se prononce pas sur l'étendue exacte de la citation du presbytre. Weiffenbach (*Die Papiasfragmente*, p. 13 s) attribue l'ensemble du passage au presbytre.

accessible à ceux qui n'avaient pas eu l'occasion de l'entendre. Cette interprétation ne s'accorde pas avec le fait relevé par Papias que Marc accompagna Pierre. Mieux vaut donc penser que l'intention du presbytre était de dire que Marc avait été, dans des conditions qu'il n'est bien entendu pas possible de préciser, le collaborateur de Pierre, comme il avait été auparavant celui de Paul [1]. Il manquerait sans cela dans le renseignement fourni par le presbytre une indication essentielle, celle des conditions qui avaient mis Marc à même de recueillir l'enseignement de Pierre.

A quoi se rapporte le témoignage qu'Eusèbe nous a conservé? Il convient ici de préciser la position du problème. Il faut en effet distinguer deux questions auxquelles il n'est pas *a priori* certain qu'il faille faire la même réponse : Quel est le document que vise le presbytre et quel est celui auquel pense Papias? On pourrait parfaitement concevoir que Papias ait rapporté le témoignage du presbytre à autre chose qu'à ce qu'il visait réellement.

Demandons-nous d'abord ce que Papias a en vue? La plupart des critiques pensent que c'est l'évan-

1. Loisy, *I*, p. 24 s. Ed. Meyer (*Ursprung*, *I*, p. 158 s.) entend que Marc a servi de traducteur à Pierre.

gile de Marc tel que nous le connaissons[1]. Quelques-uns cependant, à la suite de Schleiermacher[2], croient devoir le rapporter au proto-Marc. L'hypothèse est séduisante parce que, comme nous le remarquerons, le témoignage de Papias ne répond que très imparfaitement à l'évangile de Marc tel que nous le lisons ; elle soulève cependant de graves difficultés : l'évangile de Marc a certainement existé, sous sa forme actuelle, à l'époque de Papias et l'on aurait peine à concevoir que l'évêque d'Hiérapolis ne l'ait pas connu mais ait eu à sa

1. C'était l'opinion courante avant Schleiermacher. On la rencontre, par exemple, chez Richard Simon, *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1689, p. 104 ; Michaelis, *Einl.* 4, Goettingen, 1788, p. 1052 ; Eichhorn, *Einl.*, *I* 2, Leipzig, 1820, p. 590 ; Hug, *Einl.*, *II* 3, Tübingen, 1826, p. 66. C'est encore l'opinion de beaucoup de critiques après Schleiermacher, p. ex. de A. Klostermann, *Das Marcusevang.*, p. 341 s. ; de B. Weiss, *Mc.* p. 2 s. ; de Zahn, *G. K.*, *I*, p. 873 s. ; de Jacquier, *Hist.*, *II*, p. 11 s. ; *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, *I*, Paris, 1911, p. 91 s. ; de Stanton, *I*, p. 52, sans parler de ceux qui, comme Baur, Schwegler, Wittichen et Wetzel, admettent que le témoignage de Papias se rapporte à Marc, mais ne lui reconnaissent aucune valeur, Zahn (*G. K.*, *I*, p. 875 s.) pense que le témoignage se rapporte à Marc mais croit que Papias n'a pas voulu dire que la catéchèse de Pierre a été la seule source de l'évangile de Marc.

2. *Ueber die Zeugnisse*, *St. u. Kr.*, *1832*, p. 735 s. L'opinion de Schleiermacher est adoptée par Holtzmann, *S. E.*, p. 370 s. ; Schenkel, *Charakterbild Jesu* 4, Wiesbaden, 1873, p. 346 ; Reuss, *Gesch. d. heil. Schr. N. T.*, 6 Braunschweig, 1889, p. 181 s. ; Mangold, Bleek's *Einl. i. d. N. T.*, 4 Berlin, 1886, p. 249 s. Weiffenbach (*Die Fragmente*, p. 112 s.) admet de même que le témoignage se rapporte au premier noyau de l'évangile de Marc.

place un proto-Marc sensiblement différent dont on ne comprendrait pas facilement qu'il ait longtemps subsisté à côté de l'édition corrigée que constituait le Marc canonique.

Nous pensons donc que Papias a entendu expliquer la genèse de l'évangile canonique. Il n'en résulte pas nécessairement que le témoignage du presbytre se soit rapporté au même document. Si substantiellement notre évangile de Marc peut correspondre au contenu de la catéchèse orale, il ne saurait passer pour en être purement et simplement la reproduction. Il est fait, comme nous le verrons, d'éléments, dans une certaine mesure au moins, disparates, et ces éléments sont loin d'être juxtaposés sans ordre et comme au hasard, ils sont au contraire disposés suivant un plan soigneusement élaboré qui révèle l'œuvre d'un écrivain et non d'un simple compilateur. Il est donc tout autre chose, comme l'a noté Loisy (*I*, p. 26), qu'une collection de catéchèses mises bout à bout.

Nous sommes ainsi conduit à envisager comme possibles trois hypothèses.

1° Le témoignage du presbytre se serait originairement rapporté à un recueil de récits de Pierre qui constituerait une des sources du second évangile[1].

1. C'est, avec une modification importante, l'opinion des cri-

2° Le témoignage du presbytre est dénué de valeur même s'il doit être distingué de celui de Papias et si la personnalité du presbytre n'a pas été tout simplement inventée pour donner plus d'autorité à ce que disait Papias [1].

3° On pourrait enfin, sans méconnaître le caractère tendancieux et apologétique de la notice, admettre qu'elle n'a pas été forgée de toutes pièces mais élaborée à l'aide de souvenirs exacts conservés par la tradition.

La première de ces trois hypothèses ne peut guère être envisagée que comme une possibilité toute théorique. On ne peut apporter soit pour elle, soit contre elle aucun argument positif. La seconde nous paraît se heurter à une grave difficulté. Si la notice avait été entièrement forgée

tiques nommés dans la note précédente. C'est exactement celle de Weiffenbach, mais la forme que ce critique lui a donnée en se refusant à distinguer entre le témoignage du presbytre et celui de Papias soulève les plus graves difficultés. Rien n'autorise en effet à rapporter à une source de l'évangile ce qui est dit de l'évangile lui-même. Quant à l'idée que Papias, ou même le presbytre, penseraient aux récits de Pierre seulement, on ne peut pas l'envisager.

1. Baur, *Krit. Unters.*, p. 536 ; Schwegler, *Das nachapostolische Zeitalter*, *I*, p. 458 s. ; Wittichen, *Ueber den historischen Charakter der synoptischen Evangelien*, *Jahrb. f. d. Theol.*, 1866, p. 434 s. ; *Das Leben Jesu*, Iena, 1876, p. 37-39 ; Wetzel, *Die synoptischen Evangelien*, p. 197 s. Loisy, *I*, p. 28, se rapproche sensiblement de cette opinion.

pour justifier l'autorité du second évangile, sa composition aurait dû, semble-t-il, être plus directement mise en relation avec un apôtre, par exemple par l'idée que l'on rencontre plus tard de Pierre donnant à Marc l'ordre de mettre son enseignement par écrit. Ce n'est pas tout. Si l'évangile de Marc devait être mis sous l'autorité d'un apôtre, pourquoi Paul, qui semblait tout indiqué n'a-t-il pas été choisi? Loisy (*I*, p. 27) dit que Pierre l'a été parce qu'il passait pour un meilleur garant de la tradition évangélique que Paul, ou bien parce que le nom de Paul servait déjà de recommandation à Luc. Bacon [1] pense que le passage *I Pierre, 5, 13*, pourrait, en dernière analyse, avoir suggéré la conjecture d'une relation entre Pierre et Marc qui est à la base du témoignage de Papias [1]. Mais le rapprochement de *I Pi., 5, 13* avec *Actes, 12, 12*, le fait que Marc fut, en quelque mesure, mêlé à l'incident d'Antioche entre Pierre et Paul [2] empêchent de considérer comme imaginée la relation entre Pierre et Marc. Tout ce qui pourrait être fictif, c'est la transmission de narrations évangéliques de Pierre à Marc. Mais, d'une part, cette transmission, étant

1. B. W. Bacon, *Is Mark a roman gospel?* Cambridge, 1919. (*Harv. th. St., VII*), p. 15.

2. Ce qui pourrait faire penser que c'est à ce moment-là que Marc quitta Paul pour suivre Pierre.

donnée l'existence d'une relation de Pierre avec Marc, est des plus naturelles; elle est d'autre part confirmée par le fait qu'un certain nombre de récits de l'évangile de Marc paraissent bien venir de Pierre. Il nous semble donc que si le témoignage du presbytre n'apporte pas de renseignements directs sur l'activité littéraire de Marc, il s'est pour le moins constitué autour d'un fait réel, à savoir la transmission de la tradition évangélique de Pierre à Marc. Sa genèse, comme le remarque Loisy (*I*, p. 27), s'explique beaucoup plus aisément ainsi.

Le commentaire dont Papias accompagne le témoignage du presbytre a une pointe apologétique non déguisée, il s'agit de montrer que le récit de Marc, bien que n'émanant pas d'un compagnon de Jésus, a cependant la valeur d'un témoignage apostolique. Accessoirement Papias veut établir qu'on ne saurait opposer à l'autorité de l'évangile de Marc des défauts que, sans doute, quelques-uns lui reprochaient et qui sont certaines lacunes et l'absence d'une τάξις c'est-à-dire d'une disposition et d'un ordre satisfaisants. Le premier défaut pouvait être reproché à Marc par comparaison, soit avec la tradition orale plus abondante, soit avec des évangiles, à certains égards, plus riches comme ceux de Matthieu, de Luc ou de Jean. L'absence d'une τάξις ne saurait être reprochée à l'évangile de Marc pris en lui-même, car on y

discerne aisément un plan très net. L'évangile de Marc ne peut être qualifié d'évangile sans ordre que si on le compare à un évangile d'un type différent, dans lequel il serait séduisant de reconnaître celui de Jean[1]. Il semble que les défauts qui étaient reprochés à l'évangile de Marc et que Papias entend expliquer par les conditions dans lesquelles cet évangile avait été composé, l'aient été par comparaison avec un type d'évangile qui dominait dans la région où vivait Papias[2].

Ce qu'il faut retenir du témoignage, c'est l'idée d'une certaine relation de la catéchèse de Pierre avec notre second évangile. Comme nous essayerons de le montrer, on pourrait supposer que de la catéchèse de l'apôtre dérive plus ou moins directement une des sources qui ont été utilisées pour la composition du second évangile[3].

1. Contrairement à l'opinion de Abbott (art. *Gospels*, *E. B.*, *II*, col. 1813. 1817) et de divers autres critiques, nous croyons que Papias a connu le quatrième évangile. Nous reviendrons sur cette question dans notre prochain volume.

2. Cette préoccupation de Papias de défendre un évangile écrit montre qu'il ne faut pas exagérer la portée de la prédilection qu'il affiche pour la tradition orale.

3. Il serait vain de préciser l'interprétation du fragment au point d'en extraire une indication sur la date de composition de l'évangile, bien qu'il paraisse naturel d'admettre, avec Ad. Link, (*Die Dolmetscher des Petrus*, *St. u. Kr.*, 1896, p. 405 s.) que Marc — si toutefois c'est lui qui composa l'évangile — écrivit de sa propre initiative et non sur l'ordre de l'apôtre et, sans doute après la mort de celui-ci.

Le témoignage de Papias sur l'évangile de Matthieu est ainsi conçu : Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. « Matthieu réunit les sentences [du Seigneur] en langue hébraïque et chacun les traduisit comme il put ».

De qui émane le témoignage ainsi rapporté? Vient-il, comme une partie au moins de celui qui est relatif à Marc, du presbytre ou bien Papias parle-t-il en son propre nom ? A cause du parallélisme des deux notices, quelques auteurs leur attribuent la même origine [1]. Mais si ce parallélisme, que contredit d'ailleurs la différence de développement des deux morceaux, existe dans le texte de l'*Histoire ecclésiastique*, rien ne prouve qu'il se soit trouvé aussi chez Papias et que le rapprochement des deux notices n'ait pas été fait par Eusèbe. Zahn (*G. K.*, *I*, p. 889) fait justement observer qu'Eusèbe, qui attache tant de prix à recueillir les témoignages anciens, n'aurait pas manqué de mentionner ici le presbytre Jean s'il avait pu le faire. C'est donc au témoignage de Papias, non à celui de Jean que nous avons affaire [2]. La différence n'a d'ailleurs peut-être pas toute la portée qu'il

1. Holtzmann, *S. E.*, p. 249 ; Weiffenbach, *Die Fragmente*, p. 12 ; Jülicher, *Einl.*, p. 259.

2. Zahn, *Einl. II*, p. 254 ; Jacquier, *Le N. T. ds. l'Egl. chr.*, *I*, p. 92.

semble au premier abord, car même si Papias parle en son propre nom, il peut rapporter des données traditionnelles. Ici encore c'est l'étude intrinsèque du témoignage qui seule peut en déterminer la valeur.

Cette valeur serait nulle si, comme le pense Rendel Harris, l'œuvre de Matthieu avait été un recueil de passages prophétiques de l'Ancien Testament (voir p. 118 n. 1). Elle ne serait guère plus considérable s'il fallait, comme le pense Schmidtke[1], expliquer le témoignage de Papias par une confusion relative à l'évangile araméen des judéo-chrétiens qui n'aurait été en réalité qu'une traduction plus ou moins libre du Matthieu canonique. Rien n'autorise à penser que cette traduction ait pu être connue en Phrygie, loin de son lieu d'origine, dès l'époque de Papias, c'est-à-dire à un moment qui ne pourrait être que de très peu postérieur à celui où elle fut faite. En outre Papias — puisque ce serait lui qui, dans cette hypothèse, serait l'auteur de la notice — aurait certainement connu l'évangile canonique,

1. *Neue Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien*, Leipzig, 1911 (*T. U. XXXVII, 1*), p. 41 s. Arnold Meyer (dans Hennecke, *Neut. Ap.*, p. 18 s.) penche vers cette hypothèse ; il fait remarquer que, d'après Eusèbe (*h. e., III, 39, 17*), Papias, commentait l'histoire de la femme adultère « ue renferme l'évangile des Hébreux ».

et l'on ne voit pas bien comment il aurait pu le considérer comme une traduction improvisée[1].

Ici encore, il convient de soigneusement distinguer deux questions : Quel était le document dont Papias entendait expliquer l'origine dans le fragment qui nous occupe? et à quel document se rapportaient les traditions qu'il a utilisées pour cela? Il n'est nullement évident que la même réponse doive être aite à ces deux questions. La plupart des critiques pensent que Papias a entendu parler de l'évangile canonique de Matthieu, soit sous sa forme grecque[2], soit sous une forme araméenne[3]. Quelques-uns cependant estiment que Papias n'a encore que le recueil de discours de Jésus[4] lequel aurait, d'après quelques-uns, comporté aussi quelques éléments narratifs. Deux rai-

1. Wittichen (*Jahrb.f. d. Th.*, 1866,p. 432 s.) et Wetzel (*Diesyn. Ev.*,p.63 s.) n'attribuent aucune valeur au témoignage de Papias.

2. B. Weiss, *Die Erzählungsstücke des apostolischen Matthäus*, *Jahrb. f. d. Th.*, 1865, p. 319 s.; Keim, *Gesch. Jesu von Nazara*, *I*, p. 56 s.; Holtzmann, *Einl.*, p.377 ; Zahn, *Einl.*, *II*, p. 255; Jülicher, *Einl.*, p. 259; Loisy, *I*, p, 28. Jacquier, après avoir hésité (*Histoire*, *II*. p.14 s.,), paraît se rapprocher de cette hypothèse (*Le N. T. ds. l'Égl. chr.*, *I*, p. 93 s.)

3. Hilgenfeld, *Einl.*, p. 54 s., 456 s. (Le Matthieu de Papias serait l'évangile des Hébreux.)

4. Schleiermacher, *St. u. Kr.*, 1832, p. 736 s.; Holtzmann, S. *E.*, p. 252; Weizsæcker, *Unters.*, p. 196 ; Schenkel, *Charakterbild Jesu*, p. 353 ; Scholten, *Das aelteste Evangelium*, trad. Redepenning, Elberfeld, 1869, p. 50, 240 s., Weiffenbach, *Die Fragmente* p. 101 ; Stanton, *I.*, p. 52.

sons nous paraissent militer en faveur de la première de ces interprétations. C'est d'abord que si Papias avait parlé d'un recueil de discours, cela aurait été indiqué dans le contexte, et Eusèbe n'aurait pas manqué de relever un détail aussi intéressant. C'est en outre que nous n'avons aucun indice positif établissant l'existence d'un recueil de paroles de Jésus au IIe siècle et que le recueil primitif dut bientôt disparaître après que son incorporation dans les évangiles de Matthieu et de Luc l'eut rendu inutile. Les quelques recueils de paroles de Jésus retrouvés dans des papyrus apparaissent nettement comme secondaires par rapport aux évangiles canoniques et comme étant à leur égard non pas une source, mais des extraits.

Sous sa forme primitive la tradition utilisée par Papias se rapportait-elle aussi à l'évangile canonique de Matthieu? Zahn (*G. K.*, *I*, p. 889 s.) répond affirmativement à cette question en entendant que le terme de λογία visait la tradition évangélique dans son ensemble (paroles et récits). On ne comprendrait pas, s'il en était ainsi, pourquoi, dans la notice sur Marc, Papias désigne la tradition évangélique par deux termes ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα, « ce que Jésus a dit et ce qu'il a fait ». Il est vrai que, dans la suite de la notice, Papias désigne l'évangile de Marc comme un recueil des paroles du Seigneur (σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων),

mais cette expression n'est pas isolée, elle est expliquée par son contexte. Une autre raison très sérieuse s'oppose à ce que la tradition se soit rapportée à l'évangile de Matthieu tel que nous le possédons c'est ce qui est dit de traductions en grec de l'œuvre araméenne de Matthieu. Le premier évangile actuel peut avoir eu une ou plusieurs sources araméennes, mais il ne peut avoir été écrit qu'en grec, puisque nous n'y relevons aucun indice qui permettrait d'y voir une traduction. Il est encore plus impossible d'admettre qu'il soit la traduction occasionnelle et toute improvisée d'un original araméen. Zahn (*G. K.*, *I*, p. 893 s.) a essayé d'échapper à cette objection en supposant que Papias avait entendu parler seulement des traductions orales du Matthieu araméen et qu'il n'a rien dit des conditions dans lesquelles s'est formé le Matthieu grec. Celui-ci ne serait pas une simple reproduction de l'évangile araméen, mais une œuvre nouvelle dont l'évangile araméen serait la source principale. Dans le milieu pour lequel a écrit Papias, on n'avait pas besoin de renseignements sur l'origine du Matthieu grec ; on la connaissait parfaitement. Cette ingénieuse explication n'est pas admissible ; ayant commencé à raconter la formation de l'évangile de Matthieu, Papias n'avait aucune

raison d'interrompre son récit, avant de l'avoir poursuivi jusqu'à l'établissement du texte que lisaient ses contemporains. Il faut conclure de cette remarque qu'originairement le témoignage recueilli par Papias ne se rapportait pas à notre premier évangile, mais à un autre document. Ceci étant, il n'y a aucune raison d'admettre que les Logia aient été autre chose qu'un recueil des discours. Au moment où la tradition s'est formée il existait, en araméen, une collection de discours de Jésus, dont on attribuait la rédaction à Matthieu, nous ne pouvons juger sur quels indices. Il n'en existait pas de traduction grecque et on se bornait à la transposer oralement à la façon des Targums (Jacquier, *Le N. T. ds. l'Égl. chr.*, *I*, p. 96).

S'il arrive parfois, comme l'a remarqué Weiffenbach (*Die Fragmente*, p. 1), que les interprètes fassent dire à Papias ce que réclament leurs théories sur la composition des évangiles synoptiques, il est cependant excessif de dire, avec Zahn [1], que si la critique croit devoir admettre l'existence d'une source de discours, c'est par des critères internes qu'elle doit l'établir sans se faire une béquille du témoignage de Papias.

1. *G. K.*, *I*, p. 892. Loisy (*1*, p. 28) formule sur ce point une opinion qui se rapproche de celle de Zahn.

La conclusion à laquelle nous aboutissons est donc que l'analyse du témoignage de Papias permet de reconnaître derrière nos deux premiers évangiles deux sources plus anciennes dont la rédaction est attribuée respectivement à Marc et à Matthieu. La première reproduisait des récits de Pierre, la seconde était une collection de paroles de Jésus.

III. — Justin Martyr

Justin Martyr invoque fréquemment le témoignage évangélique[1]. Le plus souvent il renvoie aux mémoires des apôtres (p. ex. *Dial. c. Tryph.*, 100, 107). Il dit quelque part que ces mémoires s'appellent évangiles (*Apol.*, *I*, 66. Οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν ἃ καλεῖται εὐαγγέλια). La composition des évangiles par les apôtres ne doit pas être comprise dans un sens très rigoureux, non seulement parce que, à propos de l'épisode de Gethsémané et de la sueur

1. Preuschen (*Antilegomena. Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und altchristlichen Ueberlieferungen.* Giessen, 1901, p. 21-38), a fait, des citations évangéliques de Justin, une collection qui en facilite l'étude. Elle comprend 89 numéros, mais il conviendrait d'en ajouter 21 (7 pour les cas où Preuschen réunit deux citations sous un seul numéro et 14 pour ceux où un même passage est cité deux fois), en tout 110 citations dont 15 avec renvoi exprès à la source.

de sang (*Lc.*, *22*, *42 s.*), Justin parle des mémoires écrits par les apôtres et par ceux qui les ont suivis (*Dial.*, 103), mais encore parce que, à propos du nom de Pierre donné à Simon et du surnom de Boanerges des fils de Zébédée (ce qui vise certainement *Mc.*, *3*, *16 s.*), il dit que la chose est racontée par Pierre « dans ses mémoires » (*Dial.*, 106). Justin considérait donc que les évangiles de disciples d'apôtres avaient l'autorité et la valeur de témoignages apostoliques.

Ce qui fait l'intérêt du témoignage de Justin, c'est que c'est le seul qui soit indépendant de la tradition retenue par Papias. Il mérite à ce titre d'être recueilli, malgré ce qu'il a de très général et aussi d'imprécis, puisqu'il n'est nullement établi que Justin n'ait connu et utilisé que les évangiles canoniques.

IV. — Le canon de Muratori

Le Canon de Muratori est un document, malheureusement mutilé à son début, qui fut découvert au XVIII[e] siècle, dans la bibliothèque ambrosienne de Milan, par Muratori [1]. Ce document date

1. L'édition la plus commode du canon de Muratori est celle de Lietzmann (dans la collection des *Kleine Texte*, n° 1[2], Bonn, 1908). La littérature relative au canon de Muratori est extrêmement

selon toute probabilité de la fin du second siècle. Après un membre de phrase dont le commencement a disparu, viennent des notices sur les évangiles de Luc et de Jean, puis sur les Actes, les épîtres de Paul, etc. Il est infiniment probable que le document devait, à l'origine, comprendre, peut-être après une partie consacrée aux livres de l'Ancien Testament, des notices sur Matthieu et sur Marc et, sans doute, dans cet ordre, car, ainsi que Zahn l'a fait remarquer (*G. K.*, *II*, p. 15), l'auteur paraît vouloir énumérer les évangiles dans l'ordre où ils ont été écrits et, aux environs de 200, personne ne doutait que Matthieu ne fût le plus ancien des évangiles. Le fragment de phrase initial se rapportait donc à l'évangile de Marc ; il est ainsi conçu : *quibus tamen interfuit, et ita posuit.* Certains critiques pensent avec Zahn (*G. K.*, *II*, p. 18) que le fragment commence au milieu d'un mot [1] et conjecturent la restauration ALI*quibus ;* on aurait alors l'idée que Marc, bien que n'ayant pas suivi Jésus, aurait assisté à certains des faits qu'il rapporte [2],

abondante. On en trouvera l'indication dans les principales histoires du canon. Nous nous bornerons à citer ici : ZAHN, *G. K.*, *II*, p. 1-143 ; *Kanon Muratori*, *R. E.*, *IX*, p. 796 s.; HARNACK, *Chronologie*, II, p. 330 s.

1. Il arrive fréquemment au copiste de couper un mot en allant à la ligne ; on constate le fait 27 fois sur 85 lignes.

2. Cette interprétation est aussi celle de JACQUIER (*Le N. T. dans*

et l'on pourrait songer ici à certains traits de l'histoire de la passion, peut-être à l'épisode du jeune homme qui s'enfuit nu et dans lequel on a parfois voulu reconnaître Marc lui-même[1]. Cependant on a fait observer que dans la notice sur Luc le canon de Muratori dit *dominum tamen nec ipse vidit in carne* et que ce *nec ipse* vise un autre personnage qui n'aurait pas non plus vu le Seigneur et en qui il est tout naturel de reconnaître Marc[2]. Il vaut donc mieux rapporter *quibus* à un mot comme *colloquia Petri*, qui se serait trouvé dans la partie perdue du canon[3]. Nous aurions donc ici une tradition identique à celle que nous avons trouvée chez Papias et à laquelle il faudrait, par conséquent, attribuer la même origine.

Le fragment sur Luc est ainsi conçu : *Tertium evangelii librum secundum Lucam. Lucas iste medicus*,

l'Egl. chr., *I*, p. 194). Nous l'avons nous-même admise autrefois (*Mc.*, p. 11, n. 1).

1. Voir Maurice Goguel, *Mc.*, p. 271 s.

2. Schwartz, *Ueber den Tod der Söhne Zebedaei*, *Abh. d. Kgl. Ges. der Wiss. zu. Goettingen*, *Phil. Hist. Kl.*, *N. F. VII. 5.* (1904), p. 25 ; Lagrange, *Mc.*, p. xxiii. Jacquier (*Le N. T. dans l'Egl. chr.*, I, p. 195) croit que *nec ipse* vise à Paul qui vient d'être nommé, mais il n'est pas dit expressément dans le fragment que Paul n'a pas assisté au ministère de Jésus.

3. On objecte à cette interprétation que l'on ne voit pas comment comprendre le mot *tamen*. Est-il surprenant qu'on soit hors d'état de traduire d'une manière entièrement satisfaisante un fragment mutilé isolé de son contexte ?

post ascensum Christi cum eum Paulus quasi ut juris studiosum secum adsumpsisset, nomine suo ex opinione conscripsit, dominum tamen nec ipse vidit in carne, et ideo prout assequi potuit ita et a nativitate Johannis incipit dicere [1], ce qu'on peut traduire : « Le troisième livre de l'Évangile [est] selon Luc. Luc est ce médecin que, après l'ascension du Christ, Paul emmena avec lui en qualité de ... Il écrivit sous son nom d'après ce qu'il avait entendu raconter [2]. Lui-même en effet n'a pas vu le Seigneur dans la chair, c'est pourquoi [il écrivit] suivant les renseignements qu'il put obtenir en commençant son récit à la naissance de Jean. » Si on examine de près ce témoignage, on voit qu'en somme il ne contient rien qui n'ait pu être extrait des données néo-testamentaires sur Luc.

V. — La tradition ultérieure

La tradition ultérieure sur la composition des évangiles ne fait que reproduire les données fournies par Papias d'une part, et de l'autre par le fait

1. Nous donnons le texte — qui dans le manuscrit est fort incorrect — avec les corrections de Lietzmann, exception faite de la correction *ut juris* en *litteris* qui nous paraît téméraire. Sur ce passage, voir *Intr.*, *III*, p. 371.

2. Opinio = ἀκοή Vulg. *Mt.*, *4,24* ; *24,6*. *Mc.*, *13,7* (Lietzmann, p. 5). Lagrange (*Lc.*, p. xiii) pense à un original grec ἐξ ἑαυτοῦ δόξης, qui serait une allusion à *Lc.*, *1,3*. Zahn (*G. K.*, *II*, p. 29) corrig *ex opinione* en *ex ordine*.

que Luc avait été le compagnon et le collaborateur de Paul. Les détails nouveaux qu'on y rencontre répondent au besoin de posséder sur la rédaction des évangiles des renseignements de plus en plus circonstanciés. Mais, comme ces détails ne font que se surajouter à une tradition dont nous connaissons l'origine, il n'y a pas de raison d'y voir, pour l'essentiel tout au moins, autre chose que des conjectures. Il suffira donc de passer en revue très rapidement les plus anciens témoignages de la tradition.

Abstraction faite de ceux qui nous ont déjà occupé, le plus ancien est celui d'Irénée (*adv. Haer.*, *III*, *1*, *1*, texte grec dans Eusèbe, *h. e.*, *V*, *8*, *2-4*). D'après lui, Matthieu écrivit son évangile parmi les Hébreux et dans leur langue, alors que Pierre et Paul prêchaient l'Évangile à Rome et y fondaient l'Église. C'est la tradition de Papias avec l'addition d'une indication relative à l'époque de composition de l'évangile. Rien n'indique que le détail vienne de la tradition. Il paraît au contraire naturel de penser qu'Irénée, considérant que l'ordre de composition des évangiles était celui-là même du canon, en aura conclu que Matthieu avait écrit avant la mort de Pierre. En ce qui concerne Marc, en effet, Irénée se borne à rapporter la même tradition que Papias. Il la comprend, sans doute à cause des mots ὅσα ἐμνημόνευσεν, en ce sens que Marc,

écrivant d'après ses souvenirs, ne l'aurait fait qu'après la mort de Pierre. Pour Luc, Irénée se borne à dire qu'il exposa dans un livre l'Évangile prêché par Paul.

Clément d'Alexandrie (dans les *Hypotyposes*, Eusèbe, *h. e.*, *VI*, *14*, *5-7*) s'en réfère à la tradition des presbytres. Les évangiles qui ont les généalogies furent écrits les premiers. Quant au second évangile, il doit sa naissance à la requête adressée à Marc par les auditeurs de l'enseignement inspiré de Pierre. L'apôtre ayant eu connaissance de cette demande s'abstint expressément soit d'empêcher son disciple, soit de l'encourager. On reconnaît ici le désir de rapprocher le plus possible l'évangile de Marc de l'enseignement de Pierre, mais en même temps un scrupule empêche d'attribuer à l'apôtre une responsabilité directe dans la composition de l'évangile.

Origène (ap. Eusèbe, *h. e.*, *VI*, *25*, *3-6*) donne l'évangile de Matthieu comme ayant été composé le premier et en hébreu. A propos de celui de Marc, Origène insiste sur l'étroite relation qui exista entre l'évangéliste et l'apôtre qui, dans sa première épître, l'appelle « son fils », et il attribue la rédaction de l'évangile non à l'initiative de Marc mais aux instructions de Pierre. Quant à l'évangile de Luc, il repose sur l'autorité de Paul.

Avec Eusèbe nous touchons au moment où la

tradition est définitivement fixée. Voici son témoignage (*h. e.*, *III*, *24*, *5-12*) : « [Des douze apôtres] Matthieu et Jean seuls nous ont laissé des mémoires des entretiens du Seigneur ; encore, n'en vinrent-ils à les composer que poussés, dit-on, par la nécessité. Matthieu prêcha d'abord aux Hébreux. Comme il dut ensuite aller en d'autres pays, il leur donna son évangile dans sa langue maternelle ; il suppléait à sa prédication, auprès de ceux qu'il quittait, par un écrit. Tandis que déjà Marc et Luc avaient fait paraître leurs évangiles, Jean... »

CHAPITRE IV

LE CONTENU DES ÉVANGILES

I. — L'Évangile de Marc

			Parallèles (1) Mt.	Lc.
		INTRODUCTION		
1	*1, 1-8*	Prédication de Jean-Baptiste.	*3, 1-6.11*	*3, 2-4.16*
2	*1, 9-11*	Baptême de Jésus.	*3,13.16-17*	*, 21-22*
3	*1, 12-13*	Tentation.	**4, 1-11*	**4, 1-13*
		PREMIÈRE PARTIE		
		Le ministère galiléen.		
4	*1, 14-15*	Retour de Jésus en Galilée.	*4, 12.17*	*4, 14-15*
5	*1, 16-20*	Vocation des premiers disciples.	*4, 18-22*	*cf. 5, 1-11*
6	*1, 21-22*	Enseignement dans la synagogue de Capernaum.	**7, 28-29*	*4, 31-32*
7	*1, 23-28*	Guérison d'un démoniaque.	»	*4, 33-37*
8	*1, 29-31*	Guérison de la belle-mère de Pierre.	*8, 14-15*	*4, 38-39*
9	*1, 32-34*	Guérison de malades, le soir.	*8, 16*	*4, 40-41*
10	*1, 35-38*	Fuite de Jésus dans un lieu désert.	»	*4, 42-43*
11	*1, 39*	Prédication itinérante en Galilée.	*4, 23*	*4, 44*
12	*1, 40-45*	Guérison d'un lépreux.	*8, 1-4*	*5, 12-16*
13	*2, 1-12*	Guérison d'un paralytique.	*9, 1-8*	*5, 17-26*
14	*2, 13-17*	Vocation de Lévi, question relative aux péagers.	*9, 9-13*	*5, 27-32*
15	*2, 18-22*	La question du jeûne.	*9, 14-17*	*5, 33-38*

1. L'astérisque est employé dans les cas où le parallélisme n'est pas rigoureux ou porte seulement sur une partie de la péricope.

			PARALLÈLES	
			Mt.	Lc.
16	2, 23-28	Premier conflit à propos du sabbat (les épis arrachés).	12, 1-4.8	6, 1-5
17	3, 1-6	Deuxième conflit à propos du sabbat (l'homme à la main sèche).	12, 9-14	6, 6-11
18	3, 7-12	Guérisons.	*12, 15-16	6, 17-19 4, 41
19	3, 13-19	Institution de l'apostolat.	10, 1-4	6, 12-16
20	3, 20-21	La famille de Jésus veut s'emparer de lui.	»	»
21	3, 22-30	Accusation de possession, réponse de Jésus.	12, 24-26. 29. 31-32	11, 15.17. 18.21-22 12, 10
22	3, 31-35	Les vrais parents de Jésus.	12, 46-50	8, 19-21
23	4, 1-9	Parabole du semeur.	13, 1-9	8, 4-8
24	4, 10-12	But des paraboles.	13, 10-15	8, 9-10
25	4, 13-20	Explication de la parabole du semeur.	13, 18-23	8, 11-15
26	4, 21-25	Exhortation à l'intelligence.	»	8, 16-18
27	4, 26-29	Parabole de la semence.	13, 24-30?	»
28	4, 30-32	Parabole du grain de moutarde.	13, 31-32	13, 18-19
29	4, 33-34	Conclusion sur l'enseignement en paraboles.	13, 34	»
30	4, 35-41	La tempête.	8,18.23 27	8, 22-25
31	5, 1-20	Le démoniaque de Gérasa.	8, 28-34	8, 26-39
32	5, 21-43	La fille de Jaïrus et la femme à la perte de sang.	9, 18-26	8, 40-56
33	6, 1-6a	Rejet de Jésus à Nazareth.	13, 53-58	cf. 4,16-30
34	6, 6b-13	Envoi des Douze.	9, 35.10, 9, 11-14	9, 1-6
35	6, 14-16	Jugement d'Hérode sur Jésus.	14, 1-2	9, 7-9
36	6, 17-29	Épisode de la mort de Jean-Baptiste.	14, 3-12	»
37	6, 30	Retour des Douze.	»	9, 10a
38	6, 31-44	Première distribution des pains.	14, 13-21	9, 10b-17
39	6, 45-52	Jésus marche sur les eaux.	14, 22-27 32-33	»
40	6, 53-56	Retour à Gennésareth.	14, 34-36	»
41	7, 1-23	Les mains lavées.	15, 1-11 15-20	»
42	7, 24-30	La Cananéenne.	15, 21-28	»
43	7, 31-37	Guérison d'un sourd-muet.	*15,29-31?	»
44	8, 1-10	Deuxième distribution des pains.	15, 32-39	»
45	8, 11-13	Les signes du ciel.	16, 1-4	11, 16.29
46	8, 14-21	Le levain des pharisiens.	16, 5-12	*12, 1
47	8, 22-26	L'aveugle de Bethsaïda.	»	»

			PARALLÈLES Mt.	Lc.
		DEUXIÈME PARTIE *Le ministère itinérant.*		
48	*8, 27-33*	Révélation du secret messianique, première prophétie des souffrances du Messie.	*16, 13-16. 20-23*	*9, 18-22*
49	*8, 34-9,1*	Souffrances annoncées aux disciples.	*16, 24-28*	*9, 23-27*
50	*9, 2-8*	La transfiguration.	*17, 1-8*	*9, 28-36*[a]
51	*9, 9-13*	Entretien à la descente de la montagne.	*17, 9-13*	*9, 36*[b]
52	*9, 14-29*	Guérison d'un enfant possédé.	*17, 14-20*[a]	*9, 37-43*[a]
53	*9, 30-32*	Deuxième prophétie des souffrances.	*17, 22-23*	*9, 43*[b]*-45*
54	*9, 33-37*	La question de préséance.	*18, 1-3.5 23.11*	*9, 46-48*[a]
55	*9, 38-41*	Miracles faits au nom de Jésus.	»	*9, 49-50*
56	*9, 42-48*	Sur le scandale.	*18, 6-9*	**17, 1-2*
57	*9, 49-50*	Le sel.	**5, 13 ?*	**14,34-35?*
58	*10, 1*	En route vers la Judée.	*19, 1-2*	»
59	*10, 2-12*	Les pharisiens et la question du divorce.	*19, 3-9*	»
60	*10, 13-16*	Jésus et les enfants.	*19, 13-15 18, 3*	*18, 15-17*
61	*10, 17-31*	Le danger des richesses.	*19, 16-27 29-30*	*18, 18-30*
62	*10, 32-34*	Troisième prophétie des souffrances.	*20, 17-19*	*18, 31-33*
63	*10, 35-45*	Demande des fils de Zébédée.	*20, 20-28*	*cf. 22, 24-27*
64	*10, 46-52*	Guérison de l'aveugle Bartimée.	*20, 29-34*	*18, 35-43*
		TROISIÈME PARTIE *Le ministère jérusalémite.*		
65	*11, 1-11*	Entrée de Jésus à Jérusalem.	*21,1-11-17*	*19, 28-38*
66	*11, 12-14*	Malédiction du figuier.	*21,18-19*[a][b]	»
67	*11, 15-19*	Purification du Temple.	*21, 12-13*	*19, 45-48*
68	*11, 20-25*	Entretien sur le figuier maudit.	*21, 19*[c]*-22*	»
69	*11, 27-33*	La question d'autorité.	*21, 23-27*	*20, 1-8*
70	*12, 1-12*	Parabole des vignerons.	*21, 33-46*	*20, 9-19*
71	*12, 13-17*	Question des pharisiens sur le tribut.	*22, 15-22*	*20, 20-26*
72	*12, 18-27*	Question des sadducéens sur la résurrection.	*22, 23-32*	*20, 27-38*

			PARALLÈLES Mt.	Lc.
73	12, 28-34	La question du plus grand commandement.	22, 35-40	10, 25-28 20, 40
74	12, 35-37	La question christologique.	22, 41-46	20, 41-44
75	12, 38-40	Contre les pharisiens.	23, 1.6.7	20, 45-47
76	12, 41-44	La pite de la veuve.	»	21, 1-4
77	13, 1-4	Prophétie de la destruction du Temple.	24, 1-3	21, 5-7
78	13, 5-32	Apocalypse synoptique.	24, 4-36	21, 8-33
	13, 5-9a	I. A. Développement apocalyptique.	24, 4-8	21, 8-11
	13, 9b-13	I. B. Exhortation pour le commencement de l'angoisse.	24, 9.13.14	21, 12-19
	13, 14-20	II. A. Développement apocalyptique.	24, 15-22	21, 20-24
	13, 21-23	II. B. Exhortation aux chrétiens.	24, 23-25	»
	13, 24-27	III. A. Développement apocalyptique.	24, 29-31	21, 25-28
	13, 28-29	III. B. Parabole du figuier.	24, 32-33	21, 29-31
	13, 30-32	III. C. Le moment de la parousie.	24, 34-36	21, 32-33
79	13, 33-37	Exhortation à la vigilance.	24, 42 25, 13-15b	»
		QUATRIÈME PARTIE *La passion et la résurrection.*		
80	14, 1-2	Complot contre Jésus.	26, 1-5	22, 1-2
81	14, 3-9	L'onction de Béthanie.	26, 6-13	cf. 7, 36-50
82	14, 10-11	Trahison de Judas.	26, 14-16	22, 3-6
83	14, 12-17	Préparation de la Pâque.	26, 17-20	22, 7-14
84	14, 18-21	Prédiction de la trahison.	26, 21-25	*22, 21-23
85	14, 22-25	Institution de la Cène.	26, 26-29	*22, 15-20
86	14, 26-31	Prédiction du reniement de Pierre.	26, 30-35	22, 31-34 39
87	14, 32-42	Gethsémané.	26, 36-46	22, 40-42 45-46
88	14, 43-52	Arrestation de Jésus.	26, 47-51 55-56	22, 47-53
89	14, 53-65	Première comparution devant le sanhédrin.	26, 57-68	22, 54-55 *63-65 67-71
90	14, 66-72	Reniement de Pierre.	26, 69-75	22, 56-62
91	15, 1	Deuxième comparution devant le sanhédrin. Remise du prisonnier à Pilate.	27, 1-2	22, 66 23, 1

			PARALLÈLES Mt.	Lc.
92	*15, 2-5*	Comparution devant Pilate.	*27, 11-14*	*23, 2-3*
93	*15, 6-15*	Jésus et Barabbas. La condamnation.	*27, 15-18 20-23.26*	*23, 18-25*
94	*15, 16-20*	Moqueries des soldats.	*27, 27-31*	»
95	*15, 21*	Marche au supplice.	*27, 32*	*23, 26*
96	*15, 22-32*	Le supplice.	*27, 33-44*	**23, 33-43*
97	*15, 33-39*	Mort de Jésus.	*27, 45-51ª 54*	**23, 44-47*
98	*15, 40-41*	Les femmes qui assistent à la mort de Jésus.	*27, 55-56*	*23, 49*
99	*15, 42-47*	Ensevelissement de Jésus.	*27, 57-61*	*23, 50-54*
100	*16, 1-8*	Le tombeau vide.	*28, 1-8*	*24, 1-11*

II. — L'ÉVANGILE DE MATTHIEU

Mt.		(1)	INTRODUCTION	PARALLÈLES Mc.	Lc.
1	*1, 1-17*	A	Généalogie.	»	cf. *3, 23-28*
2	*1, 18-25*	B	Naissance de Jésus.	»	»
3	*2, 1-12*	C	Les Mages.	»	»
4	*2, 13-23*	D	Fuite en Égypte et retour en Galilée.	»	»
5	*3, 1-12*	1 I	Prédication de Jean-Baptiste.	*1, 1-8*	*3, 2-9. 16-18*
6	*3, 13-17*	2 E	Baptême de Jésus.	*1, 9-11*	*3, 21-22*
7	*4, 1-11*	3 II	Tentation.	*1, 12-13*	*4, 1-13*
			PREMIÈRE PARTIE *Le ministère galiléen.*		
8	*4, 12-17*	4 F	Retour de Jésus en Galilée.	*1, 14-15*	*4, 14-15*
9	*4, 18-22*	5	Vocation des premiers disciples.	*1, 16-20*	cf. *5, 1-11*

1. Les chiffres arabes se rapportent aux péricopes de Marc, les chiffres romains aux morceaux donnés par Matthieu et Luc (dans l'ordre où ils se trouvent dans Matthieu) et les lettres majuscules aux morceaux particuliers à Matthieu.

Mt.				PARALLÈLES Mc.	Lc.
10	*4, 23–25*	11	Prédication itinérante en Galilée.	*1, 39*	*4, 44*
11	*5, 1–2*	G	Introduction du Sermon sur la Montagne.	»	»
12	*5, 3–12*	III H	Les Béatitudes.	»	*6, 20–23*
13	*5, 13*	IV	Le sel de la terre.	cf. *9,50*	*14, 34–35*
14	*5, 14–16*	VI	La lumière du monde.	»	*11, 33*
15	*5, 17–20*	VI J	La Loi et les prophètes.	»	*16, 17*
16	*5, 21–24*	K	Le meurtre.	»	»
17	*5, 25–26*	VII	La réconciliation.	»	*12, 57–59*
18	*5, 27–32*	VIII L	L'adultère et le divorce.	»	*16, 18*
19	*5, 33–37*	M	Le serment.	»	»
20	*5, 38–42*	IX N	L'esprit de vengeance.	»	*6, 29–30*
21	*5, 43–48*	X	L'amour des ennemis.	»	*6, 27–28 32–36*
22	*6, 1–4*	O	L'aumône.	»	»
23	*6, 5–8*	P	La prière.	»	»
24	*6, 9–13*	XI	Le Notre Père.	»	*11, 2–4*
25	*6, 14–15*	68*	Le pardon aux ennemis, condition du pardon divin.	*11, 25–26*	»
26	*6, 16–18*	Q	Le jeûne.	»	»
27	*6, 19–21*	XII	Les trésors.	»	*12, 33–34*
28	*6, 22–23*	XIII	L'œil, lumière du corps.	»	*11, 34–36*
29	*6, 24*	XIV	Les deux maîtres.	»	*16, 13*
30	*6, 25–34*	XV	Le souci.	»	*12, 22–31*
31	*7, 1–5*	XVI	Le jugement.	»	*6, 37–38 41–42*
32	*7, 6*	R	Contre les profanations.	»	»
33	*7, 7–11*	XVII	L'exaucement de la prière.	»	*11, 9–13*
34	*7, 12*	XVIII	L'amour du prochain.	»	*6, 31*
35	*7, 13–14*	XIX	La porte étroite.	»	*13, 23–24*
36	*7, 15*	S	Avertissement contre les faux prophètes.	»	»
37	*7, 16–20*	XX	L'arbre et les fruits.	»	*6, 43–44*
38	*7, 21–23*	XXI	Contre la fausse confiance.	»	*6, 46 13, 26–27*
39	*7, 24–27*	XXII	La maison bâtie sur le roc.	»	*6, 47–49*
40	*7, 28–29*	6*	Impression produite par l'enseignement de Jésus.	*1, 21–22*	*4, 31–32*
41	*8, 1–4*	12	Guérison d'un lépreux.	*1, 40–45*	*5, 12–16*
42	*8, 5–13*	XXIII	Le centenier de Capernaum.	»	*7, 1–10 13, 28–30*
43	*8, 14–15*	8	Guérison de la belle-mère de Pierre.	*1, 29–31*	*4, 38–39*

Mt.				PARALLÈLES Mc.	Lc.
44	8, 16-17	9	Guérisons de malades le soir.	1, 32-34	4, 40-41
45	8, 18-22	XXIV	Diverses personnes veulent suivre Jésus.	»	9, 57-60
46	8, 23-27	30	La tempête.	4, 35-41	8, 22-25
47	8, 28-34	31	Le démoniaque de Gadara.	5, 1-20	8, 26-39
48	9, 1-8	13	Guérison d'un paralytique.	2, 1-12	5, 17-26
49	9, 9-13	14	Vocation de Lévi. Question relative aux péagers.	2, 13-17	5, 27-32
50	9, 14-17	15	La question du jeûne.	2, 18-22	5, 33-39
51	9, 18-26	32	La fille de Jaïrus, la femme à la perte de sang.	5, 21-43	8, 40-56
52	9, 27-31	T	Guérison de deux aveugles.	»	»
53	9, 32-34	U	Guérison d'un démoniaque muet.	»	»
54	9, 35-10, 1. 5-16	V XXV	Envoi des Douze en mission.	6, 6b-13	9, 1-6 10, 1-12
55	10, 2-4	19	Institution de l'apostolat.	3, 16-19	6, 13-16
56	10, 17-25	W XXVI	Souffrances annoncées aux disciples.	»	12, 11-12 6, 40
57	10, 26-33	XXVII	Devoir de confesser Jésus.	»	12, 2-9
58	10, 34-36	XXVIII	Division apportée par l'Évangile.	»	12, 51-53
59	10, 37-39	XXIX	Celui qui aime son père et sa mère.	»	14, 26-27 17, 33
60	10, 40-11, 1	X	Conclusion du discours d'envoi des apôtres.	»	»
61	11, 2-6	XXX	Question de Jean-Baptiste.	»	7, 18-23
62	11, 7-19	XXXI	Témoignage de Jésus sur Jean-Baptiste.	»	7, 24-35 16, 16
63	11, 20-24	XXXII	Malédiction des villes galiléennes.	»	10, 13-15
64	11, 25-27	XXXIII	La révélation aux enfants.	»	10, 21-22
65	11, 28-30	Y	Appel aux fatigués et aux chargés.	»	»
66	12, 1-8	16 Z	Premier conflit relatif au sabbat : les épis arrachés.	2, 23-28	6, 1-5
67	12, 9-14	17	Deuxième conflit relatif au sabbat : l'homme à la main sèche.	3, 1-6	6, 6-11
68	12, 15-21	18	Guérisons.	3, 7-8. 10-12	6, 17-19
69	12, 22-45	XXXIV 21 AA	Accusation de possession, réponse de Jésus.	3, 22-30	6, 43-45 11, 14-26 29-32 12, 10

Mt.				PARALLÈLES Mc.	Lc.
70	*12, 46–50*	22	Les vrais parents de Jésus.	*3, 31–35*	*8, 19–21*
71	*13, 1–9*	23	Parabole du semeur.	*4, 1–9*	*8, 4–8*
72	*13, 10–15*	24	But des paraboles.	*4, 10–12*	*8, 9–10*
73	*13, 16–17*	XXXV	Heureux ceux qui ont vu.	»	*10, 23–24*
74	*13, 18–23*	25	Explication de la parabole du semeur.	*4, 13–20*	*8, 11–15*
75	*13, 24–30*	27? AB	Parabole de l'ivraie.	*4, 26–29?*	»
76	*13, 31–32*	28	Parabole du grain de moutarde.	*4, 30–32*	*13, 18–19*
77	*13, 33*	XXXVI	Parabole du levain.	»	*13, 20–21*
78	*13, 34–35*	29	Conclusion sur l'enseignement en paraboles.	*4, 33–34*	»
79	*13, 36–43*	AC	Explication de la parabole de l'ivraie.	»	»
80	*13, 44–46*	AD	Paraboles du trésor et de la perle.	»	»
81	*13, 47–50*	AE	Parabole du filet.	»	»
82	*13, 51–52*	AF	Le bon scribe qui puise dans le trésor de son cœur des choses vieilles et des choses nouvelles.	»	»
83	*13, 53–58*	33	Rejet de Jésus à Nazareth.	*6, 1–6a*	cf. *4, 15–30*
84	*14, 1–2*	35	Jugement d'Hérode sur Jésus.	*6, 14–16*	*9, 7–9*
85	*14, 3–12*	36–37	Épisode de la mort de Jean-Baptiste.	*6, 17–29*	»
86	*14, 13–21*	38	Première distribution des pains.	*6, 31–44*	*9, 10b–17*
87	*14, 22–33*	39 AG	Jésus marche sur les eaux.	*6, 45–52*	»
88	*14, 34–36*	40	Retour à Gennésareth.	*6, 53–56*	»
89	*15, 1–20*	41 XXXVII AH	Les mains lavées.	*7, 1–23*	**6, 39*
90	*15, 21–28*	42	La Cananéenne.	*7, 24–30*	»
91	*5, 29–31*	43? AI	Guérison de malades.	cf. *7, 31–37*	»
92	*15, 32–39*	44	Deuxième distribution des pains.	*8, 1–10*	»
93	*16, 1–4*	45	Les signes du ciel.	*8, 11–13*	*11, 16. 29*
94	*16, 5–12*	46	Le levain des pharisiens.	*8, 14–21*	*12, 1*

Mt.				PARALLÈLES Mc.	Lc.
			DEUXIÈME PARTIE *Le ministère itinérant.*		
95	*16, 13-23*	48 AJ	Révélation du secret messianique. Première prophétie des souffrances du Messie.	*8, 27-33*	*9, 18-22*
96	*16, 24-28*	49	Souffrances annoncées aux disciples.	*8, 34-9, 1*	*9, 23-27*
97	*17, 1-8*	50	La transfiguration.	*9, 2-8*	*9, 28-36a*
98	*17, 9-13*	51	Entretien à la descente de la montagne.	*9, 9-13*	*9, 36b*
99	*17, 14-20*	52 XXXVIII	Guérison d'un enfant possédé.	*9, 14-29*	*9, 37-43a* *17, 6*
100	*17, 22-23*	53	Deuxième prophétie des souffrances du Messie.	*9, 30-32*	*9, 43b-45*
101	*17, 24-27*	AK	L'impôt du Temple.	»	»
102	*18, 1-5*	54 AL	La question de préséance.	*9, 33-37*	**9, 46-48*
103	*18, 6-9*	56	Sur le scandale.	*9, 42-48*	*17, 1-2*
104	*18, 10-14*	AM XXXIX	Ne pas mépriser les petits. La brebis perdue.	»	*15, 3-7*
105	*18, 15-22*	XL AN	Pardonner au frère.	»	*17, 3-4*
106	*18, 23-35*	AO	Parabole du serviteur impitoyable.	»	»
107	*19, 1-2*	58	En route vers la Judée.	*10, 1*	»
108	*19, 3-12*	59 AP	Les pharisiens et la question du divorce.	*10, 2-12*	
109	*19, 13-15*	60	Jésus et les enfants.	*10, 13-16*	*18, 15-17*
110	*19, 16-30*	61 XLI	Le danger des richesses.	*10, 17-31*	*18, 18-30* *22, 28-30*
111	*20, 1-16*	AQ	Parabole des ouvriers loués à diverses heures.	»	»
112	*20, 17-19*	62	Troisième prophétie des souffrances.	*10, 32-34*	*18, 31-34*
113	*20, 20-28*	63	Demande des fils de Zébédée.	*10, 35-45*	*cf. 22, 24-27*
114	*20, 29-34*	64	Guérison des aveugles de Jéricho.	*10, 46-52*	*18, 35-43*
			TROISIÈME PARTIE *Le ministère jérusalémite.*		
115	*21, 1-9*	65	Entrée de Jésus à Jérusalem.	*11, 1-10*	*19, 28-38*
116	*21, 10-17*	67 AR	Purification du Temple.	*11, 15-19*	*19, 45-48*

Mt.				PARALLÈLES Mc.	Lc.
117	21, 18–19	66	Malédiction du figuier.	11, 12–14	»
118	21, 20–22	68	Entretien sur le figuier maudit.	11, 20–25	»
119	21, 23–27	69	La question d'autorité.	11, 27–33	20, 1–8
120	21, 28–32	XLII AS	Parabole des deux fils.	»	7, 29–30
121	21, 33–46	70	Parabole des vignerons.	12, 1–12	20, 9–19
122	22, 1–14	XLIII	Parabole du festin de noces.	»	14, 16–24
123	22, 15–22	71	Question des pharisiens sur le tribut.	12, 13–17	20, 20–26
124	22, 23–33	72	Question des sadducéens sur la résurrection.	12, 18–27	20, 27–38
125	22, 34–40	73	Question du plus grand commandement.	12, 28–31	10, 25–28
126	22, 41–46	74	Question christologique.	12, 35–37	20, 41–44
127	23, 1–36	75 AT XLIV	Contre les pharisiens.	12, 38–40	20, 45–47
128	23, 37–39	XLV	Lamentation sur Jérusalem.	»	13, 34–35
129	24, 1–3	77	Prophétie de la destruction du Temple.	13, 1–4	21, 5–7
130	24, 4–36	78 AU AV	Apocalypse synoptique.	13, 5–32	21, 8–33
	24, 4–8		I A. Développement apocalyptique.	13, 5–9a	21, 8–11
	24, 9–14	AU	I B. Exhortation pour le commencement de l'angoisse.	13, 9b–13	21, 12–19
	24, 15–22		II A. Développement apocalyptique.	13, 14–20	21, 20–24
	24, 23–25		II B. Exhortation aux chrétiens.	13, 21–23	»
	24, 26–28	XLVI	Le jour du Fils de l'Homme.	»	17, 23–24 37
	24, 29–31	AV	III A. Développement apocalyptique.	13, 24–27	21, 25–28
	24, 32–33		III B. Parabole du figuier.	13, 28–29	21, 29–31
	24, 34–36		III C. Le moment de la parousie.	13, 30–32	21, 32–33
	24, 37–41	79 XLVII	Comparaison avec les jours de Noé.	*13, 35	17, 26–27 17, 34–35
131	24, 42–51	XLVIII	La vigilance.	»	12, 39–46
132	25, 1–13	AW	Parabole des dix vierges.	»	»
133	25, 14–30	XLIX	Parabole des talents.	»	19, 11–27
134	25, 31–46	AX	Le jugement dernier.	»	»

				PARALLÈLES Mc.	Lc.
			QUATRIÈME PARTIE *La passion et la résurrection.*		
135	*26, 1–5*	80	Complot contre Jésus.	*14, 1–2*	*22, 1–2*
136	*26, 6–13*	81	L'onction de Béthanie.	*14, 3–9*	*cf. 7, 36–50*
137	*26, 14–16*	82	Trahison de Judas.	*14, 10–11*	*22, 3–6*
138	*26, 17–20*	83	Préparation de la Pâque.	*14, 12–17*	*22, 7–14*
139	*26, 21–25*	84	Prédiction de la trahison.	*14, 18–21*	**22, 21–23*
140	*26, 26–29*	85	Institution de la Cène.	*14, 22–25*	**22, 15–20*
141	*26, 30–35*	86	Prédiction du reniement de Pierre.	*14, 26–31*	*22, 31–34* *39*
142	*26, 36–46*	87	Gethsémané.	*14, 32–42*	*22, 40–42* *45–46*
143	*26, 47–56*	88 AY	Arrestation de Jésus.	*14, 43–52*	*22, 47–53*
144	*26, 57–68*	89	Première comparution devant le sanhédrin.	*14, 53–65*	*22, 54–55* *63–65* *67–71*
145	*26, 69–75*	90	Reniement de Pierre.	*14, 66–75*	*22, 56–62* *22, 66*
146	*27, 1–2*	91	Deuxième comparution devant le sanhédrin. Remise du prisonnier à Pilate.	*15, 1*	*23, 1*
147	*27, 3–10*	AZ	Fin de Judas.	»	»
148	*27, 11–14*	92	Comparution devant Pilate.	*15, 2–5*	*23, 2–3*
149	*27, 15–26*	93 BA BB	Jésus et Barabbas. La condamnation.	*15, 6–15*	*23, 18–25*
150	*27, 27–31*	94	Moqueries des soldats.	*15, 16–20*	»
151	*27, 32*	95	Marche au supplice.	*15, 21*	*23, 26*
152	*27, 33–44*	96	Le supplice.	*15, 22–32*	**23, 33–43*
153	*27, 45–54*	97 BC	Mort de Jésus.	*15, 33–39*	**23, 44–47*
154	*27, 55–56*	98	Les femmes qui assistent à la mort de Jésus.	*15, 40–41*	*23, 49*
155	*27, 57–61*	99	Ensevelissement de Jésus.	*15, 42–47*	*23, 50–54*
156	*27, 62–66*	BD	La garde au sépulcre.	»	»
157	*28, 1–8*	100	Le tombeau vide.	*16, 1–8*	*24, 1–11*
158	*28, 9–10*	BE	Apparition de Jésus aux femmes.	»	»
159	*28, 11–15*	BF	Tromperie des autorités juives.	»	»
160	*28, 16–20*	BG	Apparition en Galilée.	»	»

III. — L'ÉVANGILE DE LUC

Lc.		(1)	INTRODUCTION	PARALLÈLES Mc.	Mt.
1	1, 1-4	*a*	Prologue.	»	»
2	1, 5-25	*b*	Annonce de la naissance de Jean-Baptiste.	»	»
3	1, 26-38	*c*	Annonciation.	»	»
4	1, 39-56	*d*	Visite de Marie à Élisabeth.	»	»
5	1, 57-80	*e*	Naissance de Jean-Baptiste.	»	»
6	2, 1-20	*f*	Naissance de Jésus.	»	»
7	2, 21-40	*g*	Présentation au Temple.	»	»
8	2, 41-52	*h*	Jésus à douze ans dans le Temple.	»	»
9	3, 1-18	1 I *i j*	Prédication de Jean-Baptiste.	1, 1-8	3, 1-12
10	3, 19-20	*k*	Emprisonnement de Jean-Baptiste.	»	»
11	3, 21-22	2	Baptême de Jésus.	1, 9,11	3,13.16-17
12	3, 23-38	*l*	Généalogie de Jésus.	»	cf. 1, 1-17
13	4, 1-13	3 II	Tentation.	1, 12-13	4, 1-11
			PREMIÈRE PARTIE *Le ministère galiléen.*		
14	4, 14-15	4	Retour de Jésus en Galilée.	1, 14-15	4, 12.17
15	4, 16-30	*m*	Première prédication à Nazareth.	cf. 6, 1-6ª	cf.13,53-58
16	4, 31-32	6	Enseignement dans la synagogue de Capernaum.	1, 21-22	7, 28-29
17	4, 33-37	7	Guérison d'un démoniaque.	1, 23-28	»
18	4, 38-39	8	Guérison de la belle-mère de Pierre.	1, 29-31	8, 14-15
19	4, 40-41	9	Guérison de malades le soir.	1, 32-34	8, 16
20	4, 42-43	10	Fuite de Jésus dans un lieu désert.	1, 35-38	»
21	4, 44	11	Prédication itinérante en Galilée.	1, 39	4, 23.25

1. Les chiffres arabes se rapportent aux péricopes de Marc, les chiffres romains aux éléments communs à Matthieu et à Luc (dans l'ordre où ils se présentent dans Luc), les lettres à ce qui est particulier à Luc.

Lc.				PARALLÈLES Mc.	Mt.
22	5, 1-11	*n*	La pêche miraculeuse, vocation de Pierre.	cf. 1, 16-20	cf. 4, 18-22
23	5, 12-16	12	Guérison d'un lépreux.	1, 40-45	8, 1-4
24	5, 17-26	13	Guérison d'un paralytique.	2, 1-12	9, 1-8
25	5, 27-32	14	Vocation de Lévi, question relative aux péagers.	2, 13-17	9, 9-13
26	5, 33-39	15 *o*	La question du jeûne.	2, 18-22	9, 14-17
27	6, 1-5	16	Premier conflit à propos du sabbat, les épis arrachés.	2, 23-28	12, 1-8
28	6, 6-11	17	Deuxième conflit relatif au sabbat, l'homme à la main sèche.	3, 1-6	12, 9-14
29	6, 12-16	19	Institution de l'apostolat.	3, 13-19	10, 1-4
30	6, 17-19	18	Guérisons.	3, 7-12	12, 15-21
31	6, 20-23	III	Béatitudes.	»	5, 3. 5. 6. 11-12
32	6, 24-26	*p*	Malédictions.	»	»
33	6, 27-36	IV	L'amour des ennemis.	»	5, 39-40. 42 44-48 7, 12
34	6, 37-42	V	Le jugement.	»	7, 1-5 10, 24-25 15, 14
35	6, 43-46	VI	L'arbre et ses fruits.	»	7, 16-21
36	6, 47-49	VII	La maison bâtie sur le roc.	»	12, 33-35 7, 24-27
37	7, 1-10	VIII	Le centenier de Capernaum.	»	8, 5-13
38	7, 11-17	*q*	Résurrection du fils de la veuve de Naïn.	»	»
39	7, 18-23	IX	Question de Jean-Baptiste.	»	11, 2-6
40	7, 24-35	X	Témoignage de Jésus sur Jean-Baptiste.	»	11, 7-11 16-19
41	7, 36-50	*r*	La pécheresse aux pieds de Jésus.	cf. 14, 3-9	cf. 26, 6-13
42	8, 1-3	*s*	Les femmes qui suivent Jésus.	»	»
43	8, 4-8	23	Parabole du semeur.	4, 1-9	13, 1-9
44	8, 9-10	24	But des paraboles.	4, 10-12	13, 10-15
45	8, 11-15	25	Explication de la parabole du semeur.	4, 13-20	13, 18-23
46	8, 16-18	26	Exhortation à l'intelligence.	4, 21-25	»
47	8, 19-21	22	Les vrais parents de Jésus.	3, 31-35	12, 46-50
48	8, 22-25	30	La tempête.	4, 35-41	8, 18. 23-27
49	8, 26-39	31	Le démoniaque de Gergésa.	5, 1-20	8, 28-34

Lc.				PARALLÈLES Mc.	Mt.
50	8, 40–56	32	La fille de Jaïrus et la femme à la perte de sang.	5, 21–43	9, 18–26
51	9, 1–6	34	Envoi des Douze.	6, 7b–13	10, 1.9–11 14
52	9, 7–9	35	Jugement d'Hérode sur Jésus.	6, 14–16	14, 1–2
53	9, 10	37	Retour des Douze.	6, 30	»
54	9, 11–17	38	Distribution des pains.	6, 31–44	14, 13–21
			DEUXIÈME PARTIE		
			Le ministère itinérant.		
55	9, 18–22	48	Révélation du secret messianique.	8, 27–33	16, 13–23
56	9, 23–27	49	Souffrances annoncées aux disciples.	8, 34–9, 1	16, 24–28
57	9, 28–36	50	La transfiguration.	9, 2–8	17, 1–8
58	9, 37–43a	52	Guérison d'un enfant possédé.	9, 14–29	17, 14–20
59	9, 43b–45	53	Deuxième prophétie des souffrances.	9, 30–32	17, 22–23
60	9, 46–48	54	La question de préséance.	9, 33–37	18, 1–5
61	9, 49–50	55	Miracles faits au nom de Jésus.	9, 38–41	»
62	9, 51–56	*t*	Jésus mal accueilli dans un village samaritain.	»	»
63	9, 57–62	XI	Diverses personnes veulent suivre Jésus.	»	8, 19–22
64	10, 1–16	XII *u*	Envoi des soixante-dix.	»	9,37-38.10 7-16.40
65	10, 17–20	*v*	Retour des soixante-dix.	»	11, 21–23 »
66	10, 21–22	XIII	La révélation aux enfants.	»	11, 25–27
67	10, 23–24	XIV	Heureux ceux qui ont vu.	»	13, 16–17
68	10, 25–28	73 *w* (?)	Le plus grand commandement.	*12, 28–34	*22, 34–40
69	10, 29–37	*x*	Parabole du bon Samaritain.	»	»
70	10, 38–42	*y*	Marthe et Marie.	»	»
71	11, 1–4	XV *z*	Le Notre Père.	»	6, 9–13
72	11, 5–8	*aa*	La prière de l'ami.	»	»
73	11, 9–13	XVI	L'exaucement de la prière.	»	7, 7–11
74	11, 14–26 29–32	XVII 21	Réponse de Jésus à l'accusation de possession.	3, 22–30	12, 22–30 43–45

Lc.				PARALLÈLES Mc.	Mt.
75	11, 27-28	*ab*	Heureuse la mère de Jésus.	»	»
76	11, 33-36	XVIII	La lumière.	»	5, 15, 6, 22-23
77	11, 37-12, 1	XIX *ac*	Contre les pharisiens.	»	23, 4. 6. 7. 13. 23. 25. 27. 29-31. 34-36
78	12, 2-12	XX	Devoir de confesser Jésus.	»	10, 26-33
79	12, 13-14	*ad*	Jésus refuse de se faire juge d'un différend.	»	»
80	12, 15-21	*ae*	Le riche insensé.	»	»
81	12, 22-34	XXI *af*	Le souci.	»	6, 19-21 25-33
82	12, 35-46	XXII *ag*	La vigilance.	»	24, 43-51
83	12, 47-48	*ah*	La salaire du serviteur.	»	»
84	12, 49-56	XXIII *ai aj*	Le sérieux des temps.	»	10, 34-36
85	12, 57-59	XXIV	La réconciliation.	»	5, 25-26
86	13, 1-5	*ak*	Les Galiléens massacrés, la tour de Siloé.	»	»
87	13, 6-9	*al*	Parabole du figuier stérile.	»	»
88	13, 10-17	*am*	Guérison d'une femme un jour de sabbat.	»	»
89	13, 18-19	28	Parabole du grain de moutarde.	4, 30-32	13, 31-32
90	13, 20-21	XXV	Parabole du levain.	»	13, 33
91	13, 22-30	XXVI	La porte étroite, les Juifs exclus du Royaume.	»	7, 13-14 22-23 8, 11-12
92	13, 31-33	*an*	Départ de la Galilée.	»	»
93	13, 34-35	XXVII	Lamentation sur Jérusalem.	»	23, 37-39
94	14, 1-6	*ao*	Guérison d'un hydropique.	»	»
95	14, 7-14	*ap*	Enseignement à propos des festins.	»	»
96	14, 15-24	XXVIII	Parabole du festin.	»	22, 1-10
97	14, 25-27	XXIX	Haïr son père et sa mère.	»	10, 37-38
98	14, 28-33	*aq*	L'homme qui veut bâtir une tour ou partir en campagne.	»	»
99	14, 34-35	XXX	Le sel.	(cf. 9, 50)	5, 13
100	15, 1-10	XXXI *ar*	La brebis et la drachme perdues.	»	18, 12-14
101	15, 11-32	[illegible]	L'enfant prodigue.	»	»

Lc.				PARALLÈLES Mc.	Mt.
102	*16, 1-13*	XXXII *at*	Parabole de l'économe infidèle.	»	**6, 24*
103	*16,14-15*	*au*	Contre l'orgueil des pharisiens.	»	»
104	*16,16-18*	XXXIII	La Loi et le divorce.	»	*5, 18.32* *11, 12-13*
105	*16,19-31*	*av*	L'homme riche et Lazare.	»	»
106	*17, 1-2*	56	Le scandale.	*9, 42*	*18, 6-7*
107	*17, 3-4*	XXXIV	Pardonner aux frères.	»	*18, 15, 21-22*
108	*17, 5-6*	XXXV	La foi.	»	*17, 20*
109	*17, 7-10*	*aw*	Le serviteur inutile.	»	»
110	*17,11-19*	*ax*	Guérison de dix lépreux.	»	»
111	*17,20-21*	*ay*	Le Royaume de Dieu au dedans de vous.	»	»
112	*17,22-37*	XXXVI *az*	Le jour du Fils de l'Homme.	»	*10, 39* *24, 26-28 37-41*
113	*18, 1-8*	*ba*	Parabole du juge inique.	»	»
114	*18, 9-14*	*bb*	Parabole du pharisien et du publicain.	»	»
115	*18,15-17*	60	Jésus et les enfants.	*10, 13-16*	*19, 13-15*
116	*18,18-30*	61	Le danger des richesses.	*10, 17-31*	*19, 16-30*
117	*18,31-34*	62	Troisième prophétie des souffrances.	*10, 32-34*	*20, 17-19*
118	*18,35-43*	64	Guérison de l'aveugle Bartimée.	*10, 46-52*	*20, 29-34*
119	*19, 1-10*	*bc*	Zachée.	»	»
120	*19,11-27*	XXXVII	Parabole des mines.	»	**25,14-30*
			TROISIÈME PARTIE		
			Le ministère jérusalémite.		
121	*19,28-38*	65	Entrée de Jésus à Jérusalem.	*11, 1-9*	*21, 1-10*
122	*19,39-44*	*bd*	Prophétie de la destruction de Jérusalem.	»	»
123	*19,45-48*	67	Purification du Temple.	*11, 15-19*	*21, 12-13*
124	*20, 1-8*	69	La question d'autorité.	*11, 27-33*	*21, 23-27*
125	*20, 9-19*	70	Parabole des vignerons.	*12, 1-12*	*21, 33-46*
126	*20, 20-26*	71	Question des pharisiens sur le tribut.	*12, 13-17*	*22, 15-22*
127	*20,27-40*	72	Question des sadducéens sur la résurrection.	*12, 18-27*	*22, 23-33*

Lc.				PARALLÈLES Mc.	Mt.
128	*20, 41–44*	74	La question christologique.	*12, 35–37*	*22, 41–46*
129	*20, 45–47*	75	Contre les pharisiens.	*12, 38–40*	*23, 1.6*
130	*21, 1–4*	76	La pite de la veuve.	*12, 41–44*	»
131	*21, 5–7*	77	Prophétie de la destruction du Temple.	*13, 1–4*	*24, 1–3*
132	*21, 8–33*	78	Apocalypse synoptique.	*13, 5–32*	*24, 4–36*
	21, 8–11		I A Développement apocalyptique.	*13, 5–9ª*	*24, 4–8*
	21, 12–19		I B Exhortation pour le commencement de l'angoisse.	*13, 9ᵇ–13*	*24, 9. 13–14*
	21, 20–24		II A Développement apocalyptique.	*13, 14–20*	*24, 15–22*
	21, 25–28		III A Développement apocalyptique.	*13, 24–27*	*24, 29–31*
	21, 29–31		III B Parabole du figuier.	*13, 28–29*	*24, 32–33*
	21, 32–33		III C Le moment de la parousie.	*13, 30–32*	*24, 34–36*
133	*21, 34–36*	*be*	Appel à la vigilance.	»	»
134	*21, 37–38*	*bf*	Notice sur la vie de Jésus à Jérusalem.	»	»
			QUATRIÈME PARTIE		
			La passion et la résurrection.		
135	*22, 1–2*	80	Complot contre Jésus.	*14, 1–2*	*26, 1–5*
136	*22, 3–6*	82	Trahison de Judas.	*14, 10–11*	*26, 14–16*
137	*22, 7–14*	83	Préparation de la Pâque.	*14, 12–17*	*26, 17–20*
138	*22, 15–20*	*85 *bg*	Institution de la Cène.	*14, 22–25*	*26, 26–29*
139	*22, 21–23*	84	Prédiction de la trahison.	*14, 18–21*	*26, 21–25*
140	*22, 24–30*	XXXVIII *bh*	Dispute de préséance.	(cf. *10, 42–45*)	*19, 28* (cf. *20, 25–28*)
141	*22, 31–34*	86	Prédiction du reniement de Pierre.	*14, 29–31*	*26, 33–35*
142	*22, 35–38*	*bi*	Les deux épées.	»	»
143	*22, 39–46*	87 *bj*	Gethsémané.	*14, 26 32–42*	*26, 30 36–46*
144	*22, 47–53*	88	Arrestation de Jésus,	*14, 43–50*	*26, 47–56*
145	*22, 54–65*	90	Reniement de Pierre.	*14, 53–54 66–72*	*26, 57–58 69–75*
146	*22, 66–23, 1*	*89 *91 *bk*	Comparution devant le sanhédrin. Remise du prisonnier à Pilate.	**14, 61–64* **15, 1*	**26, 63–66* **27, 1–2*
147	*23, 2–5*	92* *bl*	Comparution devant Pilate.	**15, 2–5*	**27, 11–14*

Lc.				PARALLÈLES Mc.	Mt.
148	*23, 6-12*	*bm*	Comparution devant Hérode.	»	»
149	*23, 13-16*	*bn*	Pilate proclame l'innocence de Jésus.	»	»
150	*23, 17-25*	92	Jésus et Barabbas. La condamnation.	*15, 6-15*	*27, 15-26*
151	*23, 26*	94	Marche au supplice.	*15, 21*	*27, 32*
152	*23, 27-32*	*bo*	Les femmes de Jérusalem pleurent sur Jésus.	»	»
153	*23, 33-43*	95 *bp bq*	Le supplice.	*15, 22-32*	*27, 33-34*
154	*23, 44-48*	96 *br*	La mort de Jésus.	*15, 33-39*	*27, 45-54*
155	*23, 49*	97	Les femmes qui assistent à la mort de Jésus.	*15, 40-41*	*27, 55-56*
156	*23, 50-54*	98	Ensevelissement de Jésus.	*15, 42-47*	*27, 57-61*
157	*23, 55-56*	*bs*	Les femmes préparent les aromates.	»	»
158	*24, 1-11*	99	Le tombeau vide.	*16, 1-8*	*28, 1-8*
159	*24, 13-35*	*bt*	Apparition aux disciples d'Emmaüs.	»	»
160	*24, 36-49*	*bu*	Apparition aux disciples à Jérusalem.	»	»
161	*24, 50-53*	*bv*	Ascension.	»	»

IV. — Les éléments communs a Matthieu et a Luc

A. (*Disposés dans l'ordre de Matthieu*).

	Mt.	Péricope de Mt.	Lc.	Péricope de Lc.	
I	*3, 7-10.12*	5*	*3, 7-9.17*	9*	Prédication de Jean-Baptiste.
II	*4, 1-11*	7	*4, 1-13*	13	Tentation.
III	*5, 3.5.6 11-12*	12*	*6, 20-23*	31	Béatitudes.
IV	*5, 13*	13	*14, 34-35*	99	Le sel de la terre (Cf. Mc. 57.)
V	*5, 15*	14*	*11, 33*	76*	La lumière du monde.
VI	*5, 18*	15*	*16, 17*	104*	La Loi.
VII	*5, 25-26*	17	*12, 57-59*	85	La réconciliation.
VIII	*5, 32*	18*	*16, 18*	104*	Le divorce.
IX	*5, 39.40.42*	20*	*6, 29-30*	33*	L'esprit de vengeance.
X	*5, 44-48*	21*	*6, 27-28.32-36*	33*	L'amour des ennemis.
XI	*6, 9-13*	24	*11, 2-4*	71*	Le Notre Père.
XII	*6, 19-21*	27	*12, 33-34*	81*	Les trésors.
XIII	*6, 22-23*	28	*11, 34-36*	76*	L'œil, lumière du corps.
XIV	*6, 24*	29	*16.13*	102*	Les deux maîtres.
XV	*6, 25-33*	30*	*12, 22-31*	81*	Le souci.
XVI	*7, 1-5*	31	*6,-37-38.41-42*	34*	Le jugement.
XVII	*7, 7-11*	33	*11, 9-13*	73	L'exaucement de la prière.
XVIII	*7, 12*	34	*6, 31*	33*	L'amour du prochain.
XIX	*7, 13-14*	35	*13, 23-24*	91*	La porte étroite.

	Mt.	Période de Mt.	Lc.	Période de Lc.	
XX	7, 16-20	37	6, 43-44	35*	L'arbre et les fruits.
XXI	7, 21-23	38	6, 46 13, 26-27	35* 91*	Contre la fausse confiance.
XXII	7, 24-27	39	6, 47-49	36	La maison bâtie sur le roc.
XXIII	8, 5-13	42	7, 1-10 13, 28-30	37 91*	Le centenier de Capernaum.
XXIV	8, 19-22	45*	9, 57-60	63*	Diverses personnes veulent suivre Jésus.
XXV	9, 35-10-1 10, 5-16	54*	10, 1-12	64*	Envoi des Douze en mission.
XXVI	10, 24-25	56*	6, 40	34*	Le disciple n'est pas au-dessus du maître.
XXVII	10, 26-33	57	12, 2-9	78*	Devoir de confesser Jésus.
XXVIII	10, 34-36	58	12, 51-53	84*	Divisions apportées par l'Évangile.
XXIX	10, 37-39	59	14, 26-27 17, 33	97* 112*	Celui qui aime son père et sa mère.
XXX	11, 2-6	61	7, 18-23	39	Question de Jean-Baptiste.
XXXI	11, 7-19	62	7, 24-35 16, 16	40 104*	Témoignage de Jésus sur Jean-Baptiste.
XXXII	11, 20-24	63	10, 13-15	64*	Malédiction des villes galiléennes.
XXXIII	11, 25-27	64	10, 21-22	66	La révélation aux enfants.
XXXIV	12, 22-23 12, 27-28-32* 33-35 38-45	69*	11, 14 11, 19-20.23 11, 24-26.29-32 6, 43-45	35* 74*	Réponse de Jésus à l'accusation de possession.
XXXV	13, 16-17	73	10, 23-24	67	« Heureux ceux qui ont vu. »
XXXVI	13, 33	77	13, 20-21	90	Parabole du levain.
XXXVII	15, 14	89*	6, 39	34*	« Aveugles conducteurs d'aveugles. »
XXXVIII	17, 20	99*	17, 6	108	Puissance de la foi.

	Mt.	Péricope de Mt.	Lc.	Péricope de Lc.	
XXXIX	*18, 12–14*	104*	*15, 4–7*	100*	La brebis perdue.
XL	*18, 15.21–22*	105*	*17, 3–4*	107	Pardonner au frère.
XLI	*19, 28*	110*	*22, 28–30*	140*	Les douze apôtres sur douze trônes.
XLII	*21, 32*	120*	*7, 29–30*	40*	Les péagers et Jean-Baptiste.
XLIII	*22, 2–14*	122*	*14, 16–24*	96*	Parabole du festin de noces.
XLIV	*23, 4.13.23. 25–27.29–31 34–36*	127*	*11, 39–40 42–44 46–50*	77*	Contre les pharisiens.
XLV	*23, 37–39*	128	*13, 34–35*	93	Lamentation sur Jérusalem.
XLVI	*24, 26–28*	130*	*17, 23. 24. 37*	112*	Le jour du Fils de l'Homme.
XLVII	*24, 37–41*	130*	*17, 26–27. 34. 35*	112*	Comparaison avec les jours de Noé.
XLVIII	*24, 42–51*	131	*12, 39–46*	82*	La vigilance.
XLIX	*25, 14–30*	134	*19, 11–27*	120	Parabole des talents (ou des mines).

B. (*Disposés dans l'ordre de Luc*).

N°	Lc.	Péricope de Lc.	Mt.	Péricope de Mt.	
I	*3, 7–9.17*	9*	*3, 7–10.12*	5*	Prédication de Jean-Baptiste.
II	*4, 1–13*	13	*4, 1–11*	7	Tentation.
III	*6, 20–23*	31	*5, 3.5–6, 11–12*	12*	Béatitudes.
IV	*6, 27–36*	33	*5, 39–40. 42. 44–48, 7, 12*	20* 21* 34	L'amour des ennemis.

N°	Lc.	Période de Lc.	Mt.	Période de Mt.	
V	6, 37–42	34	7, 1–5, 15, 17 10, 24–25	31 89* 56*	Le jugement.
VI	6, 43–46	35	7, 16–21, 12, 33–35	37 38	Contre la fausse confiance.
VII	6, 47–49	36	7, 24–29	39	La maison bâtie sur le roc.
VIII	7, 1–10	37	8, 5–13	42*	Le centenier de Capernaum.
IX	7, 18–23	39	11, 2–6	61	Question de Jean-Baptiste.
X	7, 24–35	40	11, 7–19, 21, 32	69* 120*	Témoignage de Jésus sur Jean-Baptiste.
XI	9, 57–60	63*	8, 19–22	43*	Diverses personnes veulent suivre Jésus.
XII	10, 1–15	64*	9, 35–10, 16, 11, 21–23	54* 63*	Envoi des soixante-dix en mission. Malédiction des villes galiléennes.
XIII	10, 21–22	66	11, 25–27	64	La révélation aux enfants.
XIV	10, 23–24	67	13, 16–17	73	Heureux ceux qui ont vu.
XV	11, 1–4	71*	6, 9–13	24	Le Notre Père.
XVI	11, 9–13	73	7, 7–11	33	L'exaucement de la prière.
XVII	11, 14 11, 19–20. 23. 26. 29–32	74*	12, 22 s. 12, 27 s.	69*	Réponse à l'accusation de possession.
XVIII	11, 33–36	76	5, 15 6, 22–23	14* 28	La lumière du monde. L'œil, lumière du corps.
XIX	11, 39. 42–44 46–52	77*	23, 42	127*	Contre les pharisiens.
XX	12, 2–12	78	10, 19. 26–33 12, 32	56* 57 69*	Devoir de confesser Jésus.

N°	Lc.	Péricope de Lc.	Mt.	Péricope de Mt.	
XXI	*12, 22-34*	81	*6, 19-21-25-33*	30*	Le souci.
XXII	*12, 39-46*	82*	*24, 43-51*	131*	Le serviteur vigilant.
XXIII	*12, 51-56*	84*	*10, 34-36*	58	Le sérieux des temps.
XXIV	*12, 57-59*	85	*5, 25-26*	17	La réconciliation.
XXV	*13, 20-21*	90	*13, 33*	77	Parabole du levain.
XXVI	*13, 23-30*	91*	*7, 13-14*	35	La porte étroite.
			7, 21-23	38	
			8, 11-12	42*	
XXVII	*13, 34-35*	93	*23, 37-39*	128	Lamentation sur Jérusalem.
XXVIII	*14, 15-24*	96*	*22, 2-10*	122*	Parabole du festin de noces.
XXIX	*14, 25-27*	97*	*10. 37-38*	59*	Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi.
XXX	*14, 34-35*	99	*5, 13*	13	Le sel de la terre (Cf. Mc., 57).
XXXI	*15, 4-5-10*	100*	*18, 12-14*	104*	La brebis perdue.
XXXII	*16, 13*	102*	*6, 24*	29	Les deux maîtres.
XXXIII	*16, 16-18*	104	*11, 12-13*	62*	La Loi et les prophètes.
			5, 18	15*	
			5, 32	18*	
XXXIV	*17, 3-4*	107	*18, 15.21-22*	105*	Pardonner au frère.
XXXV	*17, 6*	108*	*17, 20*	99*	Puissance de la foi.
XXXVI	*17, 23-27*	112*	*24, 26-28*	130*	Le jour du Fils de l'Homme.
	32-37		*37-41, 10, 39*		
XXXVII	*19, 12-27*	120*	*25, 14-30*	133	Parabole des mines.
XXXVIII	*22, 28-30*	140*	*19-28*	110*	Les douze apôtres sur douze trônes [1].

1. La correspondance entre les morceaux communs à Matthieu et à Luc s'établit de la manière suivante. (Nous mettons entre parenthèses les morceaux correspondants.) 1° En partant de l'ordre de Matthieu : I (I), II (II), III (III), IV (XXX), V (XXXII), VI (XXXIII), VII (XXIV), VIII (XXXIII), IX (IV), X (IV), XI (XV), XII (XXI), XIII (XVIII), XIV (XXIII), XV (XXII), XVI (V), XVII (VI), XVIII (IV'), XIX (XXVI), XX (VI), XXI (VI.XXVI), XVII (VII), XXIII (VIII.XXVI), XXIV (XI), XXV (XII), XXVI (V), XXVII (XX), XXVIII (XXIII.XXIX), XXIX (XXIX.XXXVI), XXX (IX), XXXI (X.XXXIII), XXXII (XII), XXXIII (XIII), XXXIV (VI.XVII) XXXV (XIV) XXXVI (XXV), XXXVII (V), XXXVIII (XXXV), XXXIX (XXXII) XL (XXXIV), XLI (XXXVIII), XLII (X), XLIII (XXVIII), XLIV (XIX), XLV (XXVII), XLVI (XXXVI), XLVII (XXXVI), XLVIII (XXII). XLIX (XXXVII). — 2° En partant de l'ordre de Luc : I (I), II (II), III (III), IV (IX.X.XVIII), V (VI.XXVI.XXXVII), VI (XX.XXI), VII (XXII), VIII (XXIII), IX (XXXX), X (XXXI.XLII), XI (XXIV), XII (XXV-XXXII), XIII (XXXIII), XIV (XXXV), XV (XI), XVI (XVII), XVII (XXXIV), XVIII (VII-XIII), XIX (XLIV), XX (XXVII.XLIV), XXI (XV), XXII (XLVIII), XXIII (XXVIII), XXIV (VII), XXV (XXXVI), XXVI (XIX.XXI.XXIII), XXVII (XLV), XXVIII (XLIII), XXIX (XVIX), XXX (IV), XXXI (XXIX), XXXII (XIV), XXXIII (VI.VIII.XXXI), XXXIV (XL), XXXV (XXXVIII), XXXVI (XLVI.XLVII), XXXVII (XLIX), XXXVIII (XLI).

V. — Morceaux particuliers a un seul évangile

A. — *Morceaux qui ne se trouvent que dans Marc* [1].

		Péricope	
α	*1, 13*	3 *	Les bêtes sauvages dans le récit de la tentation.
β	*3, 9*	18 *	Jésus se fait préparer une barque.
γ	*3, 17* b	19 *	Le surnom de Boanergès donné aux fils de Zébédée.
δ	*3, 20-21*	20	La famille de Jésus veut s'emparer de lui.
ε	*4, 26-29*	27	Parabole de la semence.
ζ	*6, 31*	38 *	Jésus emmène à l'écart, pour les faire se reposer, les disciples à leur retour de leur tournée missionnaire.
η	*7, 3-4*	41 *	Explications sur les purifications juives.
θ	*7, 32-37*	43	Guérison d'un sourd-muet.
ι	*8, 22-26*	48	L'aveugle de Bethsaïda.
κ?	*9, 49-50*	57	Le sel.
λ	*11, 16*	67 *	Jésus ne permet pas qu'on traverse le Temple avec des fardeaux.
μ	*12, 32-34*	74 *	Le scribe approuve la déclaration de Jésus sur le plus grand commandement.
ν	*14, 51-52*	88 *	Le jeune homme qui s'enfuit nu.

B. — *Morceaux qui ne se trouvent que dans Matthieu* [2].

		Péricope	
A	*1, 1-17*	1	Généalogie.
B	*1, 18-25*	2	Naissance de Jésus.
C	*2, 1-12*	3	Les Mages.
D	*2, 13-23*	4	Fuite en Égypte et retour en Galilée.
E	*3, 14-15*	6*	Entretien de Jésus avec Jean-Baptiste avant le baptême.
F	*4, 13-16*	8*	Jésus vient de Nazareth à Capernaum.
G	*5, 1-2*	11	Introduction du Sermon sur la Montagne.
H	*5, 4.7-10*	12*	Béatitudes.
I	*5, 14.16*	14*	La lumière du monde, la ville sur une montagne.
J	*5, 17-20*	15	La Loi et les prophètes.
K	*5, 21-24*	16	Le meurtre.
L	*5, 27-32*	18*	L'adultère et le divorce.
M	*5, 33-37*	19	Le serment.

1. Voir p. 181 s.

2. Nous n'y faisons pas entrer les éléments rédactionnels tels que les remarques relatives à l'accomplissement des prophéties, comme *Mt. 8, 17* ; *12, 17-21* ou ce qui n'apparaît que comme le développement d'une base commune.

		Péricope	
N	5, 38.41	20*	L'esprit de vengeance.
O	6, 1-4	22	L'aumône.
P	6, 5-8	23	La prière.
Q	6, 16-18	26	Le jeûne.
R	7, 6	32	Contre les profanations.
S	7, 15	36	Contre les faux prophètes.
T	9, 27-31	52	Guérison de deux aveugles.
U	9, 32-34	53	Guérison d'un démoniaque muet.
V	9,37.10,8a.	54*	Éléments du discours d'envoi en mission.
W	10, 17-18 21.23.25b	56*	Souffrances annoncées aux disciples.
X	10, 40-11,1	60	Conclusion du discours d'envoi des apôtres en mission.
Y	11, 28-30	65	Appel aux fatigués et aux chargés.
Z	12, 5-7	66*	La circoncision et le service du Temple le jour du sabbat.
AA	12, 36-37	69*	Sur les paroles vaines.
AB	13, 24-30	75	Parabole de l'ivraie.
AC	13, 36-43	79	Explication de la parabole de l'ivraie.
AD	13, 44-46	80	Paraboles du trésor et de la perle.
AE	13, 47-50	81	Parabole du filet.
AF	13, 51-52	82	Le bon scribe qui puise dans le trésor de son cœur des choses vieilles et des choses nouvelles.
AG	14, 28-31	87*	Pierre veut rejoindre Jésus en marchant sur les eaux.
AH	15, 12-13	89*	Toute vigne que mon Père n'a pas plantée.
AI	15, 29-31	91	Guérison de malades.
AJ	16, 17-19	95*	Déclaration de Jésus à Pierre.
AK	17, 24-27	101	L'impôt du Temple.
AL	18, 4	102*	Parole sur les enfants (*cf. Mt.*, *23*, *12*. *Lc.*, *14*, *11* ; *18*, *14* ; *Mc.*, *10*, *15*).
AM	18, 10	104*	Contre le mépris des petits.
AN	18, 16-20	105*	Pardonner au frère.
AO	18, 23-35	106	Parabole du serviteur impitoyable.
AP	19, 10-12	108*	Les eunuques.
AQ	20, 1-16	111	Parabole des ouvriers loués à diverses heures.
AR	21, 10-11. 14-16	116*	Jésus dans le Temple. Les pharisiens veulent faire taire ceux qui l'acclament.
AS	21, 28-32	120	Parabole des deux fils.
AT	23, 2. 3. 5. 7b. 12. 15-22, 24.28.32-33	127*	Contre les pharisiens.
AU	24, 10-12	130*	Scandales, haines et faux prophètes dans les derniers jours.
AV	24, 30a	130*	La venue du Fils de l'Homme.
AW	25, 1-13	132	Parabole des dix vierges.

		Péricope	
AX	*25, 31–46*	134	Le jugement dernier.
AY	*26, 52–54*	143*	Celui qui frappe par l'épée. Les douze légions d'anges.
AZ	*27, 3–10*	147	Fin de Judas.
BA	*27, 19*	149*	Songe de la femme de Pilate.
BB	*27, 24–25*	149*	Pilate se lave les mains.
BC	*27, 51b–53*	153*	Tremblement de terre. Résurrection de morts au moment de la mort de Jésus.
BD	*27, 62–66*	156	La garde au sépulcre.
BE	*28, 9–10*	158	Apparition de Jésus aux femmes.
BF	*28, 11–15*	159	Tromperie des autorités juives.
BG	*28, 16–20*	160	Apparition en Galilée.

C. — *Morceaux qui ne se trouvent que dans Luc.*

a	*1, 1–4*	1	Prologue.
b	*1, 2–2*	2	Annonce de la naissance de Jean-Baptiste.
c	*1, 26–38*	3	Annonce de la naissance de Jésus.
d	*1, 39–56*	4	Visite de Marie à Elisabeth.
e	*1, 57–80*	5	Naissance de Jean-Baptiste.
f	*2, 1–20*	6	Naissance de Jésus.
g	*2, 21–40*	7	Présentation au Temple.
h	*2, 41–52*	8	Jésus à douze ans dans le Temple.
i	*3, 1–2*	9*	Synchronismes de la prédication de Jean-Baptiste.
j	*3, 10–14*	9*	Prédication de Jean-Baptiste à divers groupes.
k	*3, 19–20*	10	Emprisonnement de Jean-Baptiste.
l	*3, 23–38*	12	Généalogie de Jésus.
m	*4, 16–30*	15	Première prédication à Nazareth.
n	*5, 1–11*	22	Pêche miraculeuse, vocation de Pierre.
o	*5, 39*	26*	Le vin nouveau et le vin vieux.
p	*6, 24–26*	32	Malédictions.
q	*7, 11–17*	38	Résurrection du fils de la veuve de Naïn.
r	*7, 36–50*	41	La pécheresse aux pieds de Jésus.
s	*8, 1–3*	42	Les femmes qui suivent Jésus.
t	*9, 51–56*	62	Jésus mal accueilli dans un village samaritain.
u	*10, 1*	64*	Envoi des soixante-dix disciples.
v	*10, 17–20*	65	Retour des soixante-dix.
w (?)	*10, 25–28*	68	Le plus grand commandement.
x	*10, 29–37*	69	Parabole du bon Samaritain.
y	*10, 38–42*	70	Marthe et Marie.
z	*11, 1*	71*	Les disciples demandent à Jésus de leur enseigner à prier.
aa	*11, 5–8*	72	La prière de l'ami.
ab	*11, 27–28*	75	Heureuse la mère de Jésus.
ac	(*)	77*	Contre les pharisiens.
ad	*12, 13–14*	79	Jésus refuse de se faire juge d'un différend.

		Péricope	
ae	*12, 15-21*	80	Le riche insensé.
af	*12, 32*	81*	« Ne crains pas, petit troupeau ».
ag	*12, 35-38*	82*	Appel à la vigilance.
ah	*12, 47-48*	83	La salaire du serviteur.
ai	*12, 49-50*	84*	Le feu et le baptême.
aj	*12, 54-56*	84*	Les signes des temps.
ak	*13, 1-5*	86	Les Galiléens massacrés. La tour de Siloé.
al	*13, 6-9*	87	Parabole du figuier stérile.
am	*13, 10-17*	88	Guérison d'une femme, le jour du sabbat.
an	*13, 31-33*	92	Départ de la Galilée.
ao	*14, 1-6*	94	Guérison d'un hydropique.
ap	*14, 7-14*	95	Enseignements à propos des festins.
aq	*14, 28-33*	98	L'homme qui veut bâtir une tour ou partir en campagne.
ar	*15, 1-3-6-10*	100*	La brebis et la drachme perdues.
as	*15, 11-32*	101	L'enfant prodigue.
at	*16, 1-12*	102*	L'économe infidèle.
au	*16, 14-15*	103	Contre l'orgueil des pharisiens.
av	*16, 19-31*	105	L'homme riche et Lazare.
aw	*17, 7-10*	109	Le serviteur inutile.
ax	*17, 11-19*	110	Guérison de dix lépreux.
ay	*17, 20-21*	111	Le Royaume de Dieu au dedans de vous.
az	*17, 28-32*	112*	Les jours de Lot.
ba	*18, 1-8*	113	Parabole du juge inique.
bb	*18, 9-14*	114	Parabole du pharisien et du publicain.
bc	*19, 1-10*	119	Zachée.
bd	*19, 39-44*	122	Prophétie de la destruction de Jérusalem.
be	*21, 34-36*	133	Appel à la vigilance.
bf	*21, 37-38*	134	Notice sur la vie de Jésus à Jérusalem.
bg	*22, 15-17.19[b]*	138*	Institution de la Cène.
bh	*22, 24-30*	140	Dispute de préséance.
bi	*22, 35-38*	142	Les deux épées.
bj	*22, 43-45*	143*	L'ange à Gethsémané, la sueur de sang.
bk	*23, 2*	147*	Les Juifs accusent Jésus devant Pilate.
bl	*23, 4-5*	147*	Pilate proclame l'innocence de Jésus.
bm	*23, 6-12*	148	Comparution devant Hérode.
bn	*23, 13-16*	149	Pilate proclame l'innocence de Jésus.
bo	*23, 27-32*	152	Les femmes de Jérusalem pleurent sur Jésus.
bp	*23, 34[a]*	153*	« Père, pardonne-leur... »
bq	*23, 39-43*	153*	Les deux brigands.
br	*23, 48*	154*	La foule se frappe la poitrine après avoir assisté à la mort de Jésus.
bs	*23, 55-56*	157	Les femmes préparent des aromates.
bt	*24, 13-35*	159	Apparition aux disciples d'Emmaüs.
bu	*24, 36-49*	160	Apparition aux disciples à Jérusalem.
bv	*24, 50-53*	161	Ascension.

*. *11, 37.38.40.41.44.45.53.54; 12,1.*

CHAPITRE V

LA PARENTÉ LITTÉRAIRE DES TROIS PREMIERS ÉVANGILES ET LA PRIORITÉ DE MARC

I. — La parenté littéraire des trois évangiles synoptiques [1]

Un simple coup d'œil jeté sur les tableaux qui constituent le chapitre précédent permet de se faire une idée approximative de la parenté qui existe entre les trois premiers évangiles. Il suffit de quelques observations très sommaires pour établir que les relations des synoptiques ne peuvent s'expliquer ni par l'hypothèse d'un évangile primitif araméen ou grec, ni par celle de la tradition orale, ni enfin par celle d'une multiplicité de petits récits indépendants les uns des autres.

Avec l'hypothèse de la tradition orale ou celle d'une multiplicité de récits fragmentaires, on ne

1. Wernle, *S. F.*; Stanton, *II*, p. 8 s.

comprendrait pas que, abstraction faite des éléments propres à Matthieu et à Luc, les trois évangélistes aient choisi sensiblement les mêmes récits et les aient disposés sensiblement de la même manière, en tout cas dans un cadre chronologique et géographique identique. Avec l'hypothèse d'un évangile primitif, on ne comprendrait pas que Marc ait laissé de côté tant d'éléments qui ne se trouvent que chez Matthieu et chez Luc ou chez l'un d'eux seulement. Quant à la forme, la parenté, ou pour mieux dire l'identité qu'il y a sur tant de points entre les récits parallèles, oblige à écarter toute hypothèse qui ferait intervenir une tradition non écrite ou une source rédigée en une autre langue que nos évangiles actuels. Nous sommes ainsi amené à cette conclusion que les rapports de nos trois synoptiques supposent nécessairement l'existence d'une parenté littéraire directe entre eux. Les faits qui imposent une telle hypothèse sont si nombreux et si caractéristiques qu'on éprouve presque de l'embarras à les citer. Que l'on examine des récits pris au hasard, par exemple la guérison du paralytique (*Mc.*, *2*, *3-12 et par.*), les épis arrachés (*Mc.*, *2*, *23-28 et par.*), la confession de Pierre et l'annonce des souffrances du Messie (*Mc.*, *8*, *27-33 et par.*), la transfiguration (*Mc.*, *9*, *2-8 et par.*), etc., on ne pourra manquer de conclure qu'il n'y a pas en réalité trois récits

parallèles, mais trois recensions d'un même récit [1]. Il y a plus : à considérer de près les différences que ces récits présentent entre eux, on constate qu'elles s'expliquent dans l'hypothèse de la parenté directe mieux que dans toute autre. Ainsi, dans le récit de la guérison du paralytique, Matthieu ne dit pas qu'on a découvert le toit pour faire arriver le malade jusqu'à Jésus, mais il dit : « Voyant *leur* foi... » ce qui suppose que quelque chose d'extraordinaire a été accompli dont la mention a disparu par suite d'une abréviation du récit. Dans le récit des épis arrachés, Matthieu et Luc ne donnent pas un détail qui se trouve chez Marc, c'est que l'incident rapporté par Jésus pour se justifier s'est passé sous le pontificat d'Abiathar, mais c'est parce qu'il y avait là une erreur [2] que Matthieu et Luc ont supprimée en reproduisant le texte de Marc.

La conclusion qu'impose une comparaison générale est confirmée et singulièrement renforcée par certaines observations de détail dont nous indiquerons quelques-unes.

1. Quelques chiffres peuvent donner une idée de cette affinité des textes. Le récit de la guérison du paralytique dans Marc contient 168 mots. 105 mots ou fragments de mots se retrouvent dans Matthieu ou Luc ou dans les deux. Pour le récit des épis arrachés, les chiffres sont 108 et 72 ; pour la confession de Pierre, 144 et 99 ; pour la transfiguration 121 et 83.

2. L'épisode de David au sanctuaire de Nob est raconté dans *I Sam.*, *21*, *1-6*. Le prêtre de ce sanctuaire était Achimélec. Abiathar était son fils (*I Sam.*, *22*, *20*).

Certaines constructions rares ou seulement caractéristiques se trouvent dans les trois récits parallèles dans des conditions telles qu'une rencontre fortuite de trois narrateurs indépendants est impossible à admettre [1]. Ainsi, dans le récit de la guérison du paralytique, les paroles de Jésus sont, de la même manière et au même endroit, interrompues par la remarque incidente « dit-il au paralytique » (*Mc.*, *2*, *10 et par.*). Dans l'énumération des apôtres, les trois évangélistes rappellent de la même manière le fait de la trahison après le nom de Judas (*Mc.*, *3*, *19 et par.*). Dans le récit de la vocation des premiers apôtres, même remarque incidente chez Marc et chez Matthieu, « c'étaient des pécheurs » (*Mc.*, *1*, *16. et par.*). Dans le récit de la guérison de la femme à la perte de sang, même parenthèse dans laquelle Marc et Matthieu rapportent la réflexion de la femme (*Mc.*, *5*, *28 et par.*). Dans *Mc.*, *14*, *2* et dans *Mt.*, *26*, *5*, même explication du dessein des Juifs de ne pas faire mourir Jésus pendant la fête. Dans le récit de la guérison du démoniaque de Gérasa, Marc (*5*, *8*) et Luc (*8*, *29*) expliquent de même, par un ordre qu'avait donné Jésus, la prière du démon qui demande à ne pas être renvoyé.

Hawkins (p. 44 s.) a dressé une liste des mots

1. On trouvera une collection très complète de ces faits dans Hawkins, p. 42 s.

rares ou singuliers que Marc a en commun soit avec Matthieu et Luc, soit avec l'un d'eux seulement et qui ne se trouvent pas ou ne se trouvent que rarement ailleurs dans le Nouveau Testament. 17 sont communs à Marc, Matthieu et Luc, et employés dans des passages parallèles, 19 sont communs à Marc et à Matthieu et 7 à Marc et à Luc. Citons par exemple, parmi les mots communs à Marc, à Matthieu et à Luc et qui ne se trouvent pas dans le Nouveau Testament en dehors des passages parallèles, ἀπαρθῇ (*Mc., 2, 20, et par.*), ἐπίβλημα (*Mc., 2, 21 et par.*), σπορίμων (*Mc., 2, 23 et par.*), κατεγέλων αὐτοῦ (*Mc., 5, 40 et par.*), etc., parmi les mots communs à Marc et à Matthieu : κυνάρια (*Mc., 7, 27-28 et par.*), ψιχίων (*Mc., 7, 28 et par.*), ἰχθύδια (*Mc., 8, 7 et par.*), ὁ ἐμβαπτόμενος ou ὁ ἐμβάψας (*Mc., 14, 20. et par.*), etc., parmi ceux qui sont communs à Marc et à Luc ἱματισμένον (*Mc., 5, 15 et par.*), ἀνάγαιον (*Mc., 14, 15 et par.*), etc.

Plus significative encore est une troisième série de faits relevés par Hawkins (p. 53 s.). Il s'agit des cas où des mots soit identiques, soit très proches se retrouvent dans les récits parallèles mais avec des constructions ou dans des sens différents. Dans l'explication de la parabole du semeur, Marc (*4, 19*) dit ἐπιθυμίαι εἰσπορευόμεναι συνπνίγουσιν τὸν λόγον. Luc (*8, 14*) reproduit à peu

près cette phrase, mais en lui donnant comme sujet non pas les passions, mais les hommes οὗτοι... πορευόμενοι συνπνίγονται. Dans la question des sadducéens, Marc (*12, 20*) parle du premier frère qui, en mourant, ne laissa pas de descendance (οὐκ ἀφῆκεν σπέρμα). Matthieu (*22, 25*) dit qu'il laissa sa femme sans avoir de descendance (μὴ ἔχων σπέρμα ἀφῆκεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ). D'après Marc (*11, 3*), les disciples que Jésus a envoyés en avant pour ramener l'âne sur lequel il fera son entrée à Jérusalem, doivent dire au propriétaire de l'animal : « Le Seigneur en a besoin et il le renverra aussitôt » (καὶ εὐθὺς αὐτὸν ἀποστέλλει πάλιν ὧδε). Matthieu (*21, 3*) porte « et il (le propriétaire des animaux) les enverra aussitôt » (εὐθὺς δὲ ἀποστελεῖ αὐτούς). Marc (*3, 28*) rapporte cette parole de Jésus : « Tous les péchés et tous les blasphèmes seront pardonnés aux fils des hommes (c.-à-d. aux hommes) » Matthieu (*12, 32*) et Luc (*12, 10*) parlent des « blasphèmes contre le Fils de l'Homme ». Dans Marc (*10, 3*), Jésus demande aux pharisiens : « Que vous a commandé Moïse ? (τί ὑμῖν ἐνετείλατο Μωυσῆς ;) » et ceux-ci répondent en citant le passage du Deutéronome relatif au divorce. Dans Matthieu (*19, 7*), ce sont les pharisiens qui posent à Jésus cette question : « Pourquoi donc Moïse a-t-il commandé (τί οὖν Μωυσῆς ἐνετείλατο)... » suit la citation du Deutéronome. Dans Marc (*10, 24*), on

lit : « Jésus prenant de nouveau la parole leur dit ». Matthieu (*19*, *24*), dans le passage parallèle, fait dire à Jésus : « Je vous le dis de nouveau ». Dans Marc (*16*, *7*) et dans Matthieu (*28*, *7*), l'ange dit aux femmes : « Il vous précède en Galilée ». Luc (*24*, *6*) porte : « Rappelez-vous comme il vous a parlé lorsqu'il était encore en Galilée ». Le « comme il vous l'a dit » de Marc (*16*, *7*) est devenu dans Matthieu (*28*, *7*) : « Voici, je vous l'ai dit ». Marc (*10*, *17*. *18*) et Luc (*18*, *18*. *19*) rapportent ainsi le commencement de la péricope sur le danger des richesses : « Bon maître, que ferai-je ... ? » et Jésus répond : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? ». Matthieu (*19*, *16-17*) reproduit ce début sous cette forme : « Maître, que ferai-je de bon ? » et Jésus répond : « Pourquoi m'interroges-tu sur ce qui est bon ? ». Hérode se dit au sujet de Jésus d'après Marc (*6*, *16*) : « Jean que j'ai fait décapiter, c'est lui (οὗτος) qui est ressuscité ». Matthieu (*14*, *2*) porte : « Celui-ci (= Jésus, οὗτος) est Jean-Baptiste, il est ressuscité ». Enfin Luc (*9*, *9*) a : « J'ai décapité Jean, qui est celui-ci (οὗτος) ? » Marc (*15*, *37*) rapporte ainsi la mort de Jésus : ἀφεὶς φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν. Matthieu (*27*, *50*) a : κράξας φωνῇ μεγάλῃ ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα.

Les faits dont une petite partie seulement a été citée dans les pages qui précèdent établissent d'une manière indéniable, l'existence d'une pa-

renté littéraire entre les trois premiers évangiles. Nous croyons même qu'en les examinant de près on pourrait, à propos de plusieurs d'entre eux, faire des observations qui permettraient de préciser la nature de la parenté réciproque des trois textes et d'établir, dans la majorité des cas, la priorité de la recension de Marc. Mais c'est là un point d'une importance capitale qu'il convient d'examiner directement.

II. — Le choix et la disposition des récits

Sur les cent péricopes de l'évangile de Marc il n'y en a que cinq qui n'aient d'équivalent ni chez Matthieu, ni chez Luc [1]. Ce sont les suivantes :

20. *3, 20-21.* La famille de Jésus veut s'emparer de lui.
27. *4, 26-29.* Parabole de la semence.
43. *7, 31-37.* Guérison d'un sourd-muet.
47. *8, 22-26.* L'aveugle de Bethsaïda.
57. *9, 49-50.* Le sel.

1. Il n'est question ici que de péricopes entières. Nous laissons provisoirement de côté les détails et les éléments qui, dans les récits communs, sont particuliers à Marc. Nous reviendrons également plus loin sur les péricopes de Marc qui ne se trouvent que chez l'un des deux autres évangélistes synoptiques.

Il faut examiner chacune de ces péricopes. En ce qui concerne *3, 20-21*, il nous semble que ce morceau est nettement supposé par les versets *31-35*, où Jésus refuse de recevoir sa famille et que par conséquent il ne peut être considéré comme ayant été ajouté après coup par quelque rédacteur pour expliquer l'attitude prise par Jésus à l'égard des siens. On ne comprendrait pas, d'ailleurs, que ces versets aient pu être écrits à un moment où la mère et les frères de Jésus étaient entourés par l'Église d'une pieuse vénération. Cette vénération explique, au contraire, que Matthieu et Luc aient supprimé un épisode dans lequel la famille de Jésus ne se bornait pas à ne point croire en lui mais prenait à son égard une attitude nettement hostile.

Si la parabole de la semence (*4, 26-29*) ne se retrouve pas ailleurs sous la forme que lui donne Marc, Matthieu (*13, 24-30*) a la parabole de l'ivraie, qui n'en est peut-être qu'une forme développée. De même la parole sur le sel (*9, 49-50*) se trouve, sous une autre forme, chez Matthieu (*5, 13*) et chez Luc (*14, 34-35*).

Certains éléments du récit de la guérison du sourd-muet (*7, 31-37*) se retrouvent dans Matthieu *15, 29-31*. Il n'est peut-être pas impossible d'expliquer par ce qu'il y a de progressif et comme de laborieux dans la guérison, le fait que Matthieu

(car Luc ne reproduit pas toute cette partie du récit de Marc) n'ait pas donné ce récit; la même explication vaut aussi pour la guérison de l'aveugle de Bethsaïda (*8, 22-26*).

Les morceaux de Marc qui n'ont été reproduits ni par Matthieu ni par Luc n'ont donc qu'une minime importance; leur omission dans le premier et dans le troisième évangile est parfaitement explicable et ils ne constituent aucune objection à l'idée que le récit de Marc est à la base des deux autres.

Le fait que toute la substance de Marc se retrouve aussi chez Matthieu et chez Luc a conduit autrefois à ne voir dans le récit de Marc qu'un abrégé ou un résumé des deux autres. Cette opinion se heurte à plusieurs difficultés. Le récit de Marc est, en général, plus abondant que ceux de Matthieu et de Luc, et, parmi les traits et les détails qui lui sont propres, les uns ont un caractère trop archaïque, les autres sont trop insignifiants pour qu'on puisse y voir des additions secondaires [1].

En outre — et ceci est encore plus important — il y a chez Matthieu et chez Luc des morceaux caractéristiques et importants qui n'ont aucun équivalent chez Marc et dont on ne comprendrait pas que le second évangéliste les ait omis, s'il les

1. Nous reviendrons sur ces faits dans le prochain paragraphe.

avait trouvés dans ses sources. Tels sont, par exemple, les évangiles de l'enfance, de notables parties des récits relatifs à Jean-Baptiste, le Sermon sur la Montagne, une grande partie du discours d'envoi des apôtres en mission, quelques-unes des plus belles paraboles, etc. Pour toutes ces omissions, qu'il faudrait bien considérer comme volontaires, on n'aperçoit aucune espèce de raison.

Spitta [1] a tenté, sinon de détruire cette objection, du moins d'en diminuer la gravité en supposant que l'archétype de tous les manuscrits de l'évangile de Marc que nous connaissons avait été mutilé par la perte accidentelle de quelques feuillets non seulement à la fin du livre, ce qui ne soulève pas de difficulté, mais encore en deux autres endroits. Spitta reconnaît d'abord une lacune au début du récit. Pour lui les mots « Commencement de l'Évangile de Jésus-Christ » (*1,1*) constituent un titre qui devait se trouver — comme c'est le cas pour le titre de l'évangile de Jean dans le manuscrit D — au bas du verso d'une page [2]. Les mots καθὼς γέγραπται et la citation qu'ils intro-

1. *Lücken im Markusevangelium* dans *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, *III*, *2*, Goettingen, 1907, p. 115 s. 126 s. cf. *Die synoptische Grundschrift in ihrer Ueberlieferung durch das Lukasevangelium*, p. 3 s. 104 s.

2. Ceci obligerait à admettre — ce qui n'est ni établi ni même vraisemblable — que toute la tradition du texte de Marc remonte à une collection des quatre évangiles.

duisent devaient se rapporter à quelque chose qui précédait et qui devait remplir le (ou les) feuillet(s) qui se trouvai(en)t entre ce qui constitue actuellement le *verset 1* et le *verset 2*. On y lisait, pense Spitta, non seulement l'équivalent de la partie des récits de Matthieu et de Luc sur Jean-Baptiste qui manque chez Marc, mais encore un évangile de l'enfance, peut-être avec une généalogie, en tous cas avec un récit de la naissance surnaturelle. Il admet que le texte primitif des paroles prononcées par la voix céleste au moment du baptême de Jésus est celui que donnent dans *Luc*, *3,22*, le manuscrit D, les manuscrits *a b c ff*^{2} *l r* de la *vetus itala* et divers Pères : « Tu es mon Fils bien-aimé, aujourd'hui je t'ai engendré » et que ce texte a été corrigé chez Marc, chez Matthieu et dans la majeure partie des manuscrits de Luc, parce qu'il ne paraissait pas s'accorder avec l'idée de la naissance surnaturelle. Ce raisonnement, en apparence très rigoureux, appelle toute une série de réserves. D'abord l'autorité de D n'est pas suffisante pour établir le texte primitif de Luc, d'autant plus que la leçon qu'il donne s'explique d'une manière très satisfaisante par l'influence du *verset 7* du *Psaume 2*. Et quand bien même la leçon de D serait primitive chez Luc [1],

1. Comme l'ont admis avant Spitta, Blass (*Ev. sec. Lucam*, Leipzig, 1897, p. 14) et Joh. Weiss (*Aelt. Ev.*, p. 132 s.).

il serait pour le moins téméraire de l'attribuer aussi à Marc [1]. Nous ne pouvons donc considérer la forme donnée par Marc aux paroles de la voix céleste comme établissant que le rédacteur du second évangile croyait à la naissance surnaturelle.

Nous ne pouvons juger plus probant l'argument que Spitta invoque en faveur de la même thèse en s'appuyant sur le passage *6,3* où il admet comme primitive la leçon « le fils de Marie » (ℵ B C D, etc. *ff*^{2} *q Ulph. Memph. Pesch. Phil. pa.*) Un coup d'œil jeté sur les divers témoins du texte révèle qu'il y a ici une grande incertitude et fait supposer que la leçon primitive pourrait bien avoir été conservée par un groupe de témoins qui ont « le fils du charpentier » avec ou sans addition de Marie (13, 33, 69, etc., *a b c e g*^{1} *i r arm.*, *éthiop.*, *Origène*). Il nous semble naturel, en effet, d'admettre que les remaniements constatés ont servi à mettre le texte en harmonie avec la croyance à la naissance surnaturelle plutôt qu'à le mettre en contradiction avec cette idée. Il n'y a donc aucun indice positif qui permette d'établir que l'évangile de Marc ait dû, sous sa forme origi-

1. Ajoutons que, si elle était primitive chez Marc, la leçon actuelle pourrait s'expliquer par une contamination secondaire due à l'influence du texte de Matthieu, au moins aussi bien que par l'hypothèse d'une correction dogmatique.

nale, contenir un récit de la naissance surnaturelle.

Il ne reste donc en faveur de la thèse de Spitta que les difficultés de construction que présente le début de l'évangile de Marc. C'est les exagérer que de dire que tel qu'il est ce début est inintelligible [1]. En tout cas, le parallélisme avec les récits de Matthieu et de Luc montre que dans *Mc.*, *1*, *2*. *3*, la citation doit être rapportée à la notice sur Jean-Baptiste qui se trouve dans *1*, *4 s.* et non à un récit antérieur qui aurait disparu.

L'idée d'une mutilation qui se serait produite dans le corps de l'évangile ne nous paraît pas plus admissible. Pour soutenir qu'il y en a une, Spitta s'appuie sur la difficulté d'interprétation que présente le passage *3*, *21*. Il traduit la première moitié de ce verset, comme l'a déjà fait André Arnal [2], et entend que les apôtres sortent pour contenir la foule. Mais il juge la seconde partie du verset inintelligible et suppose une lacune d'une ou de plusieurs pages entre ὅτι et ἐξεστή. Là se seraient originaire-

1. Sur l'interprétation de ce passage, voir Maurice Goguel, *Mc.*, p. 36 n. 1.

2. André Arnal, *La folie de Jésus et le témoignage de Marc*, Paris, 1908. Pour la discussion de cette interprétation, voir Maurice Goguel, *Annales de Bibliographie théologique*, 1909. p. 42 s.

ment trouvés le discours dans la plaine, le message de Jean-Baptiste à Jésus et le témoignage de Jésus sur Jean-Baptiste, la notice sur les voyages de Jésus en compagnie des apôtres et des femmes qui le servaient, c'est-à-dire l'équivalent de *Lc.*, *6*, *20-8,3* et un récit de guérison de démoniaque qui est supposé dans *Mc.*, *3*, *22 s.* Le mot ἐξέστη serait le dernier d'une phrase où était indiquée l'impression produite par cette guérison. Nous ne croyons pas qu'il soit légitime d'admettre une semblable hypothèse, alors que le texte, tel que nous le lisons, n'est nullement de ceux qu'il est impossible d'expliquer.

Il faut ajouter que, même si le fait de la mutilation était admis, il serait plus que téméraire de vouloir conjecturer ce que contenait le texte primitif. Nous ne croyons donc pas qu'il soit possible de chercher, dans l'hypothèse d'une mutilation de l'évangile de Marc, un moyen de concilier la thèse de la dépendance de Marc avec l'absence dans son récit de tant d'éléments caractéristiques de Matthieu et de Luc.

Les considérations relatives au choix des récits ne sont ni les seules ni peut-être les plus importantes de celles qu'il faut faire valoir pour la détermination des relations que présentent entre eux les trois synoptiques. Il faut envisager aussi la disposition de ces éléments.

A part quelques exceptions de détail [1], les récits communs sont disposés dans les évangiles de Matthieu et de Luc de la même manière que dans celui de Marc, et jamais les exceptions de Matthieu ne concordent avec celles de Luc, c'est-à-dire que là où Matthieu s'écarte de l'ordre de Marc, cet ordre est confirmé par celui de Luc et inversement, quand Luc se sépare de Marc, il a contre lui non pas Marc seul, mais Marc et Matthieu.

Il y a là, en faveur de la priorité de Marc, un argument qui nous paraît avoir un grand poids et qu'il conviendrait de développer en montrant qu'il serait très difficile et même impossible d'expliquer le plan de Marc comme résultant d'une combinaison et d'une réduction de ceux de Matthieu et de Luc, tandis qu'il est aisé de comprendre le plan de Matthieu, aussi bien que celui de Luc, comme le développement et l'élargissement de celui de Marc. Nous devons nous borner à indiquer ici cet argument en réservant l'examen détaillé des plans de Matthieu et de Luc pour l'étude qui sera faite plus loin du premier et du troisième évangiles.

1. Sur lesquelles nous reviendrons quand nous étudierons le plan des évangiles de Matthieu et de Luc.

III. — La forme des récits [1]

Les observations qui précèdent et par lesquelles nous avons essayé d'établir la priorité de Marc par rapport aux deux autres évangiles n'ont pas directement pour conséquence de nous autoriser à considérer l'évangile de Marc tel que nous le possédons comme la source des deux autres. Du fait que le plan de Marc est primitif par rapport à ceux de Matthieu et de Luc, il ne résulte pas nécessairement que l'évangile tout entier le soit. On pourrait parfaitement concevoir que l'évangile primitif de Marc ait subi une série de remaniements et de retouches tels que la forme la plus ancienne des récits doive être cherchée chez Matthieu et chez Luc. Tel ne nous paraît d'ailleurs pas être le cas, du moins pour l'immense majorité des récits. Sans entrer ici dans l'examen détaillé et complet des textes qu'il serait nécessaire de faire pour justifier pleinement notre opinion, nous donnerons seulement deux exemples.

Dans le récit du baptême de Jésus par Jean-Baptiste (*Mc.*, *1*, *9-11*), la priorité du récit de Marc est incontestable. Marc n'a aucun scrupule à raconter ce baptême, tandis que Matthieu éprouve

1. Voir Maurice Goguel, *Mc.*, p. 35-297.

le besoin d'introduire un entretien préliminaire entre Jésus et Jean-Baptiste, dans lequel Jésus lui-même prononce des paroles qui justifient le baptême (*Mt.*, *3*, *14-15*). Le caractère secondaire du récit de Luc (*3*, *21-22*) résulte de ce que la vision de Jésus y est transformée en une vision du peuple et de ce que la descente de l'Esprit y est matérialisée.

Dans le récit de la guérison de la belle-mère de Pierre (*Mc. 1*, *29-31 et par.*), là où Marc dit qu'on parle à Jésus de la malade, ce qui pouvait signifier qu'on l'implore en sa faveur ou qu'on lui explique pourquoi elle ne vient pas à sa rencontre, Luc (*4*, *38*) emploie des termes (on l'implora en sa faveur) qui font disparaître l'amphibologie.

Dans certains passages communs, les évangélistes Matthieu et Luc n'ont pas reproduit certains détails qui portent en eux-mêmes la marque de leur authenticité et de leur caractère primitif ou qui sont de si minime importance qu'on ne comprendrait pas leur addition par un rédacteur secondaire [1].

Il peut s'agir d'expressions ambiguës comme ὁδὸν ποιεῖν (*Mc.*, *2*, *23*) supprimé à la fois par Matthieu et par Luc dans le récit des épis arrachés, ou de détails sans portée comme le mot κύψας

1. On trouvera une liste et un classement de ces passages dans Hawkins, p. 96 s.

dans la déclaration messianique de Jean-Baptiste (*Mc. 1, 7*), ou le nombre des porcs dans l'histoire du démoniaque de Gérasa (*Mc., 5, 13*), ou l'épithète de εὐσχήμων donnée à Joseph d'Arimathée dans *Mc., 15, 43*. D'autres fois, il s'agit d'erreurs que Matthieu et Luc suppriment, telle est la portée de l'omission de ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως de *Mc., 2, 26*.

Souvent les détails omis dénotent une conception de la personne et de la puissance de Jésus dont on ne s'accommodait déjà plus à l'époque de la rédaction des évangiles de Matthieu et de Luc. Ainsi certains détails, certaines tournures qui impliquaient ou paraissaient impliquer une limitation de la puissance surnaturelle de Jésus ont été ou corrigés ou supprimés. A la fin de la première journée de Capernaum, on amène des malades à Jésus. Marc (*1, 34*) dit qu'il en guérit beaucoup, Matthieu (*8, 16*) qu'il les guérit tous, Luc (*4, 40*) qu'il impose les mains à chacun et les guérit. A la fin du récit de la prédication de Jésus à Nazareth, Marc dit : « Il ne put faire là aucun miracle ; toutefois il imposa les mains à quelques malades et les guérit, et il s'étonna de leur incrédulité » (*6, 5-6*) [1]. Matthieu (*13, 58*) dit seulement :

1. Il se pourrait que le texte primitif ait été : « Il ne put faire à aucun miracle à cause de leur incrédulité ». Voir Maurice Goguel, *Le rejet de Jésus à Nazareth*, *Z. N. T. W.*, *XII.*, 1911, p. 321 s.

« Il ne fit pas là beaucoup de miracles à cause de leur incrédulité. »

Marc (*7, 31-37*) raconte la guérison d'un sourd-muet sous une forme qui contraste avec les autres récits de guérisons. Jésus met les mains dans les oreilles du patient et touche sa langue avec de la salive au lieu de commander purement et simplement. Matthieu et Luc n'ont pas reproduit ce récit, ils ne donnent pas davantage celui de la guérison de l'aveugle de Bethsaïda (*Mc., 8, 22-26*) qui présente des caractères identiques. Dans le même ordre d'idées, on peut observer que Matthieu (*21, 19*) rend immédiate la malédiction du figuier que Marc (*11, 20*) ne rapporte que vingt-quatre heures plus tard.

On peut aussi citer quelques passages dans lesquels Matthieu et Luc ont supprimé ou corrigé une expression de Marc qui pouvait paraître choquante. Dans le récit de la tentation, Marc (*1, 12*) dit que l'esprit « chasse » (ἐκβάλλει) Jésus dans le désert. Matthieu et Luc emploient des expressions plus douces (*Mt., 4, 1, 1 :* ἀνήχθη *Lc., 4, 1 :* ἤγετο). Dans la péricope sur le danger des richesses, Marc (*10, 17 s.*) suivi par Luc (*18, 18 s.*) fait dire à l'homme « Bon maître », à quoi Jésus répond « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Un seul est bon, Dieu », Matthieu, choqué de ce que Jésus repousse l'épithète de bon, a transformé le dialogue, mais

d'une manière si peu naturelle qu'on reconnaît bien avoir affaire à un remaniement. « Maître, que ferai-je de bon ? dit le jeune homme, et Jésus lui répond : Pourquoi m'interroges-tu sur ce qui est bon, un seul est bon : Dieu » (*19*, *16*. *17*).

Dans d'autres cas, c'est l'expression d'émotions ou de sentiments humains de Jésus que l'on trouve dans le récit de Marc et que les autres évangélistes n'ont pas conservée. Dans le récit de la guérison du lépreux, Marc dit d'abord que Jésus a pitié du lépreux (*1*, *41*) puis, qu'il s'indigne contre lui (*1*, *43*). Ces deux traits ne se retrouvent ni chez Matthieu ni chez Luc. Dans la guérison de l'homme à la main sèche, Marc seul (*3*, *5*) a ce trait : « Les ayant regardés avec colère, affligé de l'endurcissement de leur cœur, il dit... » Matthieu (*12*, *13*) porte « Alors il dit » et Luc (*6*, *10*) : « Les ayant tous regardés, il dit ».

Avant de rapporter la réponse de Jésus à la demande des pharisiens qui désirent voir un signe du ciel, Marc (*8*, *12*) dit que Jésus soupire en son esprit, Matthieu et Luc n'ont pas ce détail.

Dans le récit des enfants amenés à Jésus, deux traits sont particuliers à Marc : c'est d'abord l'indignation de Jésus contre ceux qui empêchent les enfants d'approcher (*10*, *14*), c'est ensuite que Jésus, avant de bénir les enfants, les embrasse (*10*, *16*).

Parfois les traits de Marc, qui n'ont pas été reproduits par Matthieu et par Luc, sont relatifs non à Jésus mais aux apôtres qu'ils présentent sous un jour dont ne s'est plus accommodée la vénération qui les a entourés de bonne heure. Ainsi Marc termine l'épisode de la marche sur les eaux de la manière suivante : « Ils furent encore plus hors d'eux-mêmes, ils n'avaient pas compris ce qui s'était passé pour les pains, car leur cœur était aveuglé » (*6*, *51*^{b}-*52*). Matthieu dit : « Ceux qui étaient dans la barque se prosternèrent devant lui disant : Tu es vraiment le Fils de Dieu » (*14*, *33*). Le récit de l'entretien sur le levain des pharisiens se termine chez Marc par cette question : « N'avez-vous pas compris? » (*8*, *21*). Matthieu (*16*, *12*) donne comme conclusion : « Alors ils comprirent... » La demande des fils de Zébédée (*Mc.*, *10*, *35* s.), qui témoigne chez eux de peu d'humilité et qui leur vaut un blâme de Jésus, est, chez Matthieu (*20*, *20*), attribuée à leur mère, ce qui ne peut être tenu pour primitif, puisque c'est aux deux frères que répond Jésus et que c'est contre eux que s'indignent les autres apôtres.

Une preuve supplémentaire de la priorité de Marc nous paraît être fournie par les cas [1] où il a une expression double dont un élément est reproduit

1. Hawkins (p. 110 s.) en a dressé une liste de 35.

par Matthieu et l'autre par Luc. Dans la presque totalité des cas de ce genre, il s'agit de détails si insignifiants qu'on ne peut pas les interpréter, ainsi que le faisait, par exemple, Griesbach, comme une preuve de la combinaison de Matthieu et de Luc par Marc. Comment concevoir, en effet, qu'un rédacteur qui aurait pris soin de recueillir dans chacune de ses sources d'aussi infimes détails, ait laissé de côté tant de choses, à tous égards, plus importantes ? D'une manière générale, il s'agit ici de détails qui sont en relation avec cette manière un peu plus ample que Marc a de raconter et qui fait que si son évangile est le plus court des synoptiques, c'est cependant chez lui que se trouve, en général, la forme la plus longue des récits.

C'est, en effet, le plus souvent à une simple abréviation du récit que nous avons affaire dans les cas dont nous parlons. En voici quelques exemples : *Mc.*, *4*, *21 :* « sous le boisseau ou « sous le lit » ; cf. *Mt.*, *5*, *15 :* « sous le boisseau » ; *Lc.*, *7*, *16 :* « sous le lit ». *Mc.*, *10*, *29 :* « à cause de moi et de l'Évangile », cf. *Mt.*, *19*, *29 :* « à cause de mon nom » ; *Lc.*, *18*, *29 :* « à cause du Royaume de Dieu ». *Mc.*, *14*, *30 :* « aujourd'hui, cette nuit même » ; cf. *Mt.*, *26*, *34 :* « cette nuit » ; *Lc.*, *22*, *34 :* « aujourd'hui[1] ».

1. Il faut rapprocher de cette série de faits les cas où l'abrévia-

Dans quelques cas, l'emploi d'une expression double par Marc n'est pas seulement l'effet d'une certaine redondance ou d'une certaine prolixité de la narration, mais chacun des termes employés répond à une nuance particulière de la pensée et c'est parce qu'ils n'ont pas saisi cette nuance que Matthieu et Luc ont abrégé. Ainsi, à propos des malades que l'on amène à Jésus au soir de la première journée de Capernaum, Marc (*1, 32*) dit : « Le soir étant venu, lorsque le soleil fut couché ». L'intention de l'évangéliste est d'indiquer que le sabbat étant passé, on peut apporter les malades à Jésus. Matthieu et Luc n'ont pas saisi le sens de cette indication. Le premier dit : « Le soir venu... » (*8, 16*), le second : « Au coucher du soleil » (*4, 40*). Dans le récit de la guérison du lépreux, la double expression de Marc (*1, 42*), « sa lèpre s'en alla et il fut pur », vise la guérison et l'état de pureté qui en est la conséquence. Matthieu (*8, 4*) dit : « sa lèpre fut nettoyée », Luc (*5, 13*) » la lèpre le quitta ».

tion est faite de la même manière par Matthieu et par Luc (p. ex. *Mc., 2, 25 et par. 3, 26 et par. 12, 14 et par. 14, 43 et par.*), ceux où l'abréviation n'est faite que par l'un d'eux, soit que l'autre reproduise le texte de Mc. (par Matthieu : *Mc., 2, 20 et par. 6,36 et par.* par Luc. : *Mc., 4, 5 et par. 13, 28-29, et par.*), soit que l'autre n'ait pas de parallèle au passage considéré (par Matthieu : *Mc., 5, 23 ; 6, 4 ; 9, 2 et par.* par Luc : *Mc., 5, 19. 33. 39 et par.*).

IV. — Les accords de Matthieu et de Luc contre Marc[1]

Les faits qui ont été passés en revue dans le paragraphe précédent constituent, nous semble-t-il, une série d'arguments favorables à la priorité du récit de Marc par rapport aux relations parallèles. Mais, avant de conclure d'une manière formelle, il convient encore d'examiner certains faits qui, au premier abord, paraissent comporter une interprétation différente. Il s'agit des cas où un accord entre les textes de Matthieu et de Luc contre celui de Marc pourrait faire penser que ce n'est pas Marc qui a conservé la forme primitive du texte. Ces accords de Matthieu avec Luc contre Marc sont de deux ordres. Il y a ceux que l'on pourrait appeler positifs : Matthieu et Luc ont un récit ou une parole sous la même forme, tandis que Marc a seul une forme différente. Il y a, d'autre part, les accords que l'on pourrait appeler négatifs. Le récit de Marc contient un trait particulier, un détail caractéristique qui n'est reproduit

1. Ed. Simons, *Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt?* Bonn, 1880 ; Wernle, *S. F.*, p. 45 s. ; Hawkins, p. 172 s. ; P. W. Schmiedel, art. *Gospels, E. B., II*, col. 1848, 1851 s. ; Stanton, *II*, p. 139 s. 207 s. ; W. Sanday, *Conditions under which gospels were written, Studies*, p. 19 s.

ni par Matthieu ni par Luc. Il convient d'envisager simultanément ces deux séries de faits.

On peut, *a priori*, concevoir diverses explications comme possibles. (I) Matthieu et Luc, dans les passages considérés, utilisent, conjointement avec Marc, une autre source, et c'est d'après cette source qu'ils corrigent dans le même sens le texte de Marc. (II) Matthieu et Luc reproduisent non pas l'évangile de Marc tel que nous le lisons, mais sa source. C'est en somme l'hypothèse du proto-Marc. Elle peut être présentée sous des formes sensiblement différentes depuis (*a*) la théorie du proto-Marc, œuvre réellement différente du Marc actuel, jusqu'à (*b*) celle de simples retouches rédactionnelles de caractère secondaire ou (*c*) de simples altérations dues à la négligence de copistes. (III) On pourrait aussi supposer que le rédacteur du troisième évangile a subi l'influence de l'œuvre de Matthieu ou réciproquement que Luc a influencé dans une certaine mesure la rédaction de Matthieu. (IV) Enfin on pourrait imaginer que Matthieu et Luc ont, indépendamment l'un de l'autre, mais dans le même sens, corrigé le texte de Marc. Il n'est nullement nécessaire d'admettre que tous les faits qui nous occupent doivent être expliqués de la même manière.

Avant d'aborder la discussion du problème, il

convient d'indiquer quelle est l'importance des faits étudiés. Les accords positifs de Matthieu et de Luc contre Marc sont au nombre d'une centaine, répartis dans une cinquantaine de péricopes. Ils sont, en général, d'une portée assez restreinte. Ce ne sont le plus souvent que des nuances de style. Ils s'accompagnent d'accords de Matthieu et de Luc avec Marc ou de désaccords entre Matthieu et Luc, beaucoup plus importants que leurs accords. Souvent on peut relever, dans les péricopes où on les trouve, des indices très nets de la dépendance de Matthieu et de Luc par rapport à Marc.

Quant aux accords que nous avons appelés négatifs, c'est-à-dire aux omissions simultanées par Matthieu et par Luc de traits qui se trouvent dans le récit de Marc, on en compte une cinquantaine dans une trentaine de péricopes. Il convient d'ajouter à ce nombre environ vingt cas, dans une quinzaine de péricopes, qui ne se trouvent que chez Marc et Matthieu et dans lesquels Marc a un détail ou un trait particulier qui n'a pas été reproduit par Matthieu. Dans les péricopes (beaucoup moins nombreuses), qui ne se trouvent que chez Marc et Luc, il n'y a que trois cas où Luc ne reproduise pas un détail qui se trouve chez Marc[1]. Mais, d'autre

1. Il va sans dire que ces deux dernières séries de faits ont beaucoup moins d'importance que ceux qui précèdent.

part, il faut noter les cas (19 dans 14 péricopes), où Luc reproduit un détail de Marc omis par Matthieu et ceux (à peu près aussi nombreux, 20 dans 17 péricopes) où Matthieu reproduit un détail de Marc omis par Luc. Ces faits montrent que le premier et le troisième évangéliste ne se sont pas astreints à une fidèle reproduction de Marc.

Les faits que nous venons de noter nous permettent déjà, dans une certaine mesure, de prendre position à l'égard des diverses explications dont nous avons indiqué plus haut la possibilité théorique. Deux d'entre elles paraissent appeler dès l'abord de sérieuses réserves. C'est, en premier lieu, l'hypothèse du proto-Marc. Il faudrait concevoir ce document comme ne différant de l'évangile actuel que sur des points tellement secondaires que l'on ne pourrait y voir une œuvre vraiment indépendante. Tout au plus pourrait-on admettre que l'évangile de Marc a pu être l'objet, après son utilisation par Matthieu et par Luc, de retouches d'importance secondaire, mais non d'une rédaction nouvelle, encore moins d'une véritable refonte. Il semble de même y avoir une réelle disproportion entre l'hypothèse d'une relation directe des évangiles de Matthieu et de Luc entre eux et l'importance des faits à expliquer. Peut-on concevoir que Luc utilisant accessoirement l'évangile de Matthieu, se

soit inspiré de lui pour faire subir à quelques morceaux qu'il empruntait à Marc des retouches sans grande portée et n'ait en rien subi l'influence de tout ce qu'il contient de vraiment caractéristique, soit dans ses éléments constitutifs, soit dans leur disposition[1] ?

Ceci dit, nous pouvons aborder le classement et l'appréciation des faits qui sont à expliquer. On peut les répartir en six groupes d'inégale importance.

I. Nous mettrons dans le premier les cas où l'accord de Matthieu avec Luc contre Marc n'est qu'apparent et s'évanouit dès qu'on essaye de le serrer de près. Ainsi Marc (*3, 7*) dit : πολὺ πλῆθος... ἠκολούθησαν. Matthieu (*4, 25*) et Luc (*6, 17*) introduisent ici les mots ὄχλος πολύς, mais Luc les a au singulier et Matthieu au pluriel. Chez Luc seul, il est dit que ceux qui accompagnent Jésus sont des disciples ; enfin Marc et Matthieu ont en commun le mot ἠκολούθησαν[2]. C'est aussi un accord apparent du premier et du troisième évangiles contre le second que constitue le fait que Marc (*1, 13*) mentionne seul les bêtes sauvages dans le récit de la tentation. En réalité Matthieu et Luc

1. Les mêmes objections seraient à faire à l'hypothèse d'une influence accessoire de Luc sur Matthieu.

2. Voir aussi *Mc., 3, 32; 4, 30 ; 8, 29 ; 9, 2 ; 10, 26* et les passages parallèles.

suivent ici une autre source que le récit de Marc.

II. Dans un second groupe de passages, l'accord entre Matthieu et Luc porte sur un détail tellement accessoire et s'accompagne de telles différences qu'il peut être considéré comme fortuit et n'autorise aucune conclusion précise. Ainsi, dans la parabole du semeur, Matthieu (*13, 3*) et Luc (*8, 5*) ont l'un et l'autre dans la phrase « un semeur sortit pour semer », l'article devant l'infinitif, alors que Marc (*4, 3*) ne l'a pas, mais Matthieu a l'infinitif présent, tandis que Luc et Marc ont l'aoriste et Luc a un complément, « la semence », que n'ont ni Marc ni Matthieu [1].

III. Dans un certain nombre de cas, l'accord entre Matthieu et Luc paraît plus important; mais quand on examine les choses de près, on constate que le premier et le troisième évangéliste ont pu, indépendamment l'un de l'autre, corriger le texte de Marc qui contenait soit une construction ou une expression rare, incorrecte ou obscure, soit une erreur. L'expression de *Marc, 2, 16*, « les scribes d'entre les pharisiens », qui est un peu anormale, est changée à la fois par Matthieu (*9, 11 :* les pharisiens) et par Luc (*5, 30 :* les pharisiens et les scribes). Marc (*3, 18*) donne à André le quatrième rang dans l'énumération

1. Voir aussi *Mc., 1, 16; 6, 32. 36; 8, 29; 10, 47; 12, 35* et les passages parallèles.

des apôtres. Matthieu (*10, 2*) et Luc (*6, 14*) le nomment le second, sans doute dans l'intention très naturelle de le rapprocher de son frère Pierre. Dans Marc (*4, 41*), on trouve juxtaposés un aoriste et un imparfait, Matthieu (*13, 27*) et Luc (*8, 25*) évitent l'un et l'autre cette construction anormale. De même ils mettent au pluriel (*Mt., 13, 27. Lc., 8, 25*) le verbe qui, dans Marc (*4, 41*), a pour sujet le vent et la mer. L'expression inexacte « le roi Hérode » (*Mc., 6, 14*) est remplacée (*Mt., 14, 1. Lc., 9, 17*) par « Hérode le tétrarque ». Par deux fois la forme « après trois jours » (*8, 31 ; 10, 34*) est remplacée (*Mt., 16, 21 ; 20, 19. Lc., 9, 22 ; 18, 33*) par « le troisième jour », expression mieux adaptée à la foi à la résurrection de Jésus le dimanche matin. Dans le récit de la préparation de l'entrée de Jésus à Jérusalem, l'expression « apporter l'âne » (*Mc., 11, 2. 7*) est remplacée (*Mt., 21, 2. 7. Lc., 19, 30. 35*) par le terme plus propre de « amener » [1].

1. Voir aussi *Mc., 1, 10 ; 2, 23-26 ; 4, 11. 15. 41 ; 9, 4 ; 10, 51 ; 12, 12 ; 14, 36. 65 ; 15, 1. 41*, et les passages parallèles. Il faut mentionner ici les corrections stylistiques faites simultanément par Matthieu et par Luc, par exemple, pour le verbe dire, le remplacement des formes du présent et de l'imparfait par celles de l'aoriste (*Mc., 2, 5. 8. 17. 24 ; 3, 4. 23 ; 4, 11 ; 8, 29 ; 9, 5. 19 ; 10, 27 ; 14, 13 ; 15, 2 et par.*), le participe substitué à la juxtaposition de verbes au temps personnel (*Mc., 4, 38. 41 ; 11, 29 ; 12, 3. 18 et par.*) et diverses autres corrections soit de termes, soit de constructions (*Mc., 1, 29. 32. 34. 40. 41 ; 2, 4. 8. 9. 12. 26 ; 3, 5 ; 4, 41 ; 6, 7.*

De même, l'omission de certains détails qui ne se trouvent que chez Marc, s'explique par le fait qu'ils ne présentaient pas, ou qu'ils ne présentaient plus d'intérêt pour les lecteurs de Matthieu et de Luc : ainsi le surnom de Boanergès donné aux fils de Zébédée (*3, 17*), le jeune homme qui s'enfuit nu au moment de l'arrestation de Jésus (*14, 51-52*) et la mention d'Alexandre et de Rufus à propos de Simon de Cyrène (*15, 21*).

On peut rattacher au même ordre de faits l'omission que font Matthieu et Luc des termes araméens employés par Marc (*5, 41 ; 7, 11 ; 10, 51 ; 14, 36*).

Parfois Matthieu et Luc ont omis un détail que leur ignorance des lieux ne leur permettait pas de comprendre, par exemple, le fait que Jésus ne permettait pas de traverser le Temple avec un fardeau (*11, 16*), ce que n'étaient pas à même de comprendre ceux qui ne pouvaient pas se représenter la disposition du parvis. L'omission du mot ἐπιβαλών (*14, 72*), obscur et peut-être corrompu, par lequel est caractérisée l'impression que produit à Pierre le regard que Jésus lui jette après le reniement est un fait du même ordre [1].

33 ; 8, 36 ; 9. 7. 31 ; 10, 46 ; 12, 22. 23. 29. 37 ; 13, 19. 25 ; 14, 11. 37. 54. 61 ; 15, 43 etc. et par.). Sur ces procédés rédactionnels, voir Firmin Nicolardot, *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, Paris, 1908, notamment, p. 47 s.

1. Voir encore *Mc., 7, 3-4 ; 10, 10.*

Dans divers passages, on peut reconnaître une obscurité ou une incohérence que Matthieu et Luc ont pu, indépendamment l'un de l'autre, s'efforcer de faire disparaître, par exemple, la parole sur le « sabbat fait pour l'homme » (*2, 27*), qui ne paraissait pas une justification de l'attitude du Fils de l'Homme, ce terme étant pris dans son sens messianique. De même, à la fin de l'épisode de la guérison de l'homme à la main sèche, Marc dit que les pharisiens tiennent conseil avec les Hérodiens pour faire mourir Jésus (*3, 6*). Matthieu et Luc ont fait disparaître la mention des Hérodiens, sans doute parce qu'il ne sera plus question d'eux et qu'il y a là un trait qui ne joue aucun rôle dans le récit. On peut en dire autant de la mention de la barque dans *3, 9*, détail qui sera repris et utilisé dans l'introduction de l'enseignement en paraboles. Dans la péricope sur le danger des richesses, Matthieu et Luc n'ont pas reproduit l'annonce de persécutions (*Mc., 10, 30*) qu'ils ont dû juger contredire la promesse de compensations dans cette vie.

Il arrive fréquemment que le récit de Marc contient des traits dont la suppression ne fait que simplifier le récit et qui sont trop insignifiants pour qu'on puisse y voir des développements secondaires de la tradition. Le fait que très fréquemment des simplifications de cet ordre

ne se trouvent que chez Matthieu[1] ou que chez Luc[2] constitue une confirmation de notre interprétation. Citons seulement quelques exemples de ces simplifications simultanément faites par Matthieu et par Luc. Dans le récit de la guérison de la belle-mère de Pierre, Marc seul dit que Jésus fait lever la malade (*1, 31*). Dans le récit de la tempête, il est seul à rapporter que Jésus dort « à la proue sur le coussin » (*4, 38*). Seul il dit que les soins des médecins n'avaient fait qu'empirer l'état de la femme à la perte de sang (*5, 26*). Seul il dit que l'homme riche accourt et se prosterne aux pieds de Jésus (*10, 17*). Dans le récit du reniement, il dit seul que Pierre se chauffe (*14, 54*) et seul il parle de deux chants du coq (*14, 72*)[3].

1. *Mc., 3, 33; 4, 1. 5; 5, 23. 28; 6, 14. 35; 8, 32. 33. 37; 9, 28. 42; 10, 16. 26. 27; 11, 15; 12, 1. 11; 14, 2.*

2. *Mc., 1, 44. 45; 2, 7; 3, 3; 4, 40. 41; 5, 1. 20. 29. 30. 33. 35. 37; 6, 15. 16; 8. 38; 9, 32. 37; 10, 20. 30. 52; 11, 5. 6. 18.*

3. Voir encore *1, 29. 33; 2, 2. 16. 19; 3, 31; 4, 5; 5, 3. 6. 32. 34. 38 s.; 8, 14; 9, 3. 14 s.; 10, 23. 24. 46 s. 11, 4; 13, 3; 14, 44.* Simplifications analogues de Matthieu dans des passages sans parallèles chez Luc. Voir *Mc., 1, 20; 6, 17. 29. 56; 7, 24. 30; 8, 7; 9, 12; 10, 38. 39; 14, 3. 5. 7. 13. 15. 40. 41; 15, 8.* Le cas de *12, 32-34* est un peu particulier. Marc rapporte l'approbation donnée par le scribe à la déclaration de Jésus. C'est probablement une trace de la forme première de la tradition dans laquelle, comme c'est le cas chez Luc (*10, 25-28*), la déclaration était mise dans la bouche du scribe (cf. Maurice Goguel, *Mc.*, p. 224 s.). Marc serait donc ici plus ancien que Matthieu

Dans les trois groupes qui viennent d'être indiqués il n'y a donc pas lieu, à notre avis, de mettre en doute la priorité du texte de Marc tel que nous le lisons par rapport à ceux de Matthieu et de Luc. Il n'est pas certain qu'il en soit de même pour ceux que nous avons maintenant à examiner.

IV. Il se peut que dans quelques cas, peu nombreux il est vrai, la déviation de Marc par rapport à l'accord de Matthieu et de Luc ne provienne que d'une altération du texte de Marc. On peut se demander, par exemple, si, dans *Marc*, *8*, *31*, il ne faudrait pas corriger ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων en ἀπὸ, ce qui est la leçon de Matthieu (*16*, *21*) et de Luc (*9*, *22*.). De même, il se pourrait bien qu'on doive *a priori* se défier des leçons harmonisantes, qu'il faille dans *Mc.*, *10*, *28*, écarter la leçon ἠκολουθήκαμεν, qui est celle de BCDW en faveur de ἠκολουθήσαμεν de ℵANΔ, ce qui réaliserait l'accord avec *Mt.*, *19*, *27*, et *Lc.*, *18*, *28*[1].

V. Dans un certain nombre de cas, la comparaison du texte de Marc avec ceux de Matthieu et de Luc donne nettement l'impression que la priorité n'est pas du côté de Marc, mais il s'agit de détails de si minime importance et qui sont en

1. Il est théoriquement possible qu'une explication de ce genre convienne pour tel ou tel autre des cas que nous avons rangés dans une autre catégorie.

si petit nombre que l'hypothèse d'une source différente de Marc pour Matthieu et pour Luc serait hors de proportion avec les faits qui sont à expliquer et qu'il faut plutôt penser à des gloses ou à de légères retouches du texte de Marc. Par exemple, Matthieu (*19*, *24*) et Luc (*18*, *25*) disent « entrer (εἰσελθεῖν) par le trou d'une aiguille ». Marc (*10*, *25*) emploie le terme de « traverser » (διελθεῖν). Dans le récit de l'entrée triomphale à Jérusalem, Matthieu (*21*, *8*) et Luc (*19*, *36*) disent qu'on jette des rameaux ou des vêtements « sur la route » (ἐν τῇ ὁδῷ), Marc (*11*, *8*) a, plus correctement, εἰς τὴν ὁδὸν. Pour la réponse de Jésus au grand-prêtre, Matthieu (*26*, *64*) et Luc (*22*, *69*) ont « A partir de maintenant, vous verrez le Fils de l'Homme assis à la droite de la puissance divine ». Marc (*14*, *62*) a simplement : « Vous verrez », ce qui est sans doute une atténuation de ce qui a pu paraître, à la longue, une prophétie relative à un avenir trop prochain.

Il faut sans doute juger de la même manière quelques éléments du récit de Marc sans équivalent chez Matthieu et Luc, par exemple, la prophétie de *Malachie*, *3*, *1* (*1*, *2*), le terme d'Évangile dans la première prédication de Jésus (*1*, *14*), l'explication : « c'était parce qu'ils avaient dit : « il a un esprit impur » à la fin de la péricope de Beelzébul (*3*, *30*) et, dans la parole sur la des-

truction du Temple, l'opposition « fait, non fait de main d'homme » (*14, 58*) [1].

VI. Un dernier groupe est formé par un ensemble de cas où la priorité est manifestement du côté de Matthieu et de Luc et où le texte de Marc ne saurait être regardé comme la corruption ou la correction d'un texte primitif semblable à ceux de Matthieu et de Luc. Nous croyons que, sur ces points, le texte de Marc dépend des Logia qui ont été plus fidèlement et plus complètement reproduits dans le premier et dans le troisième évangiles. Nous nous bornons à indiquer cette opinion sur laquelle nous aurons à revenir. Notons seulement ici quelques-uns des cas auxquels nous faisons allusion. Dans *Marc*, *1, 2*, la citation est placée avant la mention de Jean-Baptiste, tandis qu'elle l'est après, ce qui est plus naturel, chez Matthieu et chez Luc. Dans la prophétie du baptême messianique, il n'est pas question de feu chez Marc (*1, 8*) et il n'y a pas trace de la parole sur l'aire et le van qui en est en quelque sorte le commentaire chez Matthieu et chez Luc [2]. L'étude de certains passages de Marc

1. Ce dernier texte est sans parallèle direct dans Luc. Il faut indiquer ici qu'il est, au moins théoriquement, possible que, dans certains des cas énumérés plus haut (p. 204 n. 1 à la fin), il y ait non pas correction stylistique simultanée par Matthieu et par Luc, mais retouche secondaire par un copiste de Marc.

2. Voy. encore *Mc., 1, 5 ; 2, 21 ; 3, 23. 24. 29 ; 4, 31. 32 ; 6, 7. 11 ; 12, 38.*

sur lesquels nous reviendrons, notamment la péricope de Beelzébul (*3, 20 s.*), le discours d'envoi des apôtres en mission (*6, 6b-13*) et le discours contre les pharisiens (*12, 38-40*) nous paraît d'ailleurs fournir des raisons décisives d'admettre la dépendance de Marc par rapport aux Logia.

Mais ce fait ne contredit pas la priorité de Marc, puisque c'est non par rapport à Matthieu et à Luc, mais par rapport à leur source que nous sommes, sur quelques points, amené à admettre le caractère secondaire de Marc.

Notre conclusion générale n'est donc pas ébranlée par les accords de Matthieu avec Luc que nous avons étudiés. Dans la plupart des cas, ils laissent subsister intégralement la priorité de Marc ; dans quelques-uns seulement ils conduisent à admettre que son texte a pu subir certaines retouches secondaires.

CHAPITRE VI

LES LOGIA[1]

I. — L'existence des Logia

A côté de l'évangile de Marc on peut, croyons-nous, reconnaître l'existence d'un second document à la base de la littérature évangélique. Les critiques allemands et anglais le désignent par la lettre Q (de *Quelle* = source. On trouve aussi *Redequelle* ou *Spruchquelle*). Il nous paraît préfé-

1. Ad. Harnack, *Sprüche und Reden Jesu, die zweite Quelle des Matthäus und Lukas* (*Beiträge, II*), Leipzig, 1907; Moulton, *Some criticism on Professor Harnack's Sayings of Jesus*, *Expositor*, mai 1909; Lake, *The date of Q*, *Expositor*, juin, 1909; G.-H. Gilbert, *The person of Jesus in the double tradition of Matthew and Luke* dans *Essays in modern theology to* C. A. Briggs, New-York, 1911; *The Jesus of Q, the oldest source in the gospel*, *Hibbert Journal*, 1912, p. 533-542; J.-C. Hawkins, *Probabilities as to the so-called Double tradition of St. Matthew and St. Luke*, *Studies*; B. H. Streeter, *On the original order of Q; The Original Extent of Q.*; Th. Soiron, *Die Logia Jesu, Eine literarkritische und literargeschichtliche Untersuchung zum synoptischen Problem*, Münster, 1916; G. de Witt-Castor, *Matthews Sayings of Jesus, the non-Markan common source of Matthew and Luke*, Chicago, 1918.

rable d'user du terme dont l'emploi est suggéré par Papias et de l'appeler les Logia en la désignant par un A.

Abstraction faite des morceaux qui se trouvent aussi chez Marc, les éléments communs à Matthieu et à Luc représentent environ 1/6 du texte de Luc et un peu plus, soit les 2/11, de celui de Matthieu (HARNACK, *II*, p. 1) ; ils constituent donc une part très importante de ce que le premier et le troisième évangiles ont en plus du second. Mais la question de quantité n'est pas la seule qui doive être envisagée ici. Dans une partie au moins de ces éléments communs à Matthieu et à Luc, l'affinité des textes parallèles va très loin, elle est égale, et parfois supérieure, à celle qui existe entre les récits de Marc et les morceaux correspondants des deux autres synoptiques. Quelques exemples mettront nettement ce fait en lumière.

La prédication de repentance de Jean-Baptiste (*Mt.*, *3*, *7*^{b}*-10*. *Lc.*, *3*, *7*^{b}*-9*), qui comprend 63 mots chez Matthieu et 64 chez Luc, ne diffère dans les deux recensions que sur trois points de très minime importance. Matthieu a « un fruit digne de repentance », Luc met le pluriel, « des fruits ». Matthieu a μὴ δόξητε λέγειν et Luc μὴ ἄρξησθε λέγειν. Enfin Luc ajoute un καὶ (ἤδη δὲ καὶ ἡ ἀξίνη). Dans la parole sur le démon chassé qui va chercher sept autres démons pires que lui, Luc (*11*, *24-26*) n'a

pas un seul mot qui ne se trouve dans Matthieu (*12, 43-45*). Celui-ci ajoute quelques termes qui ne modifient en rien l'allure et le caractère de la parole.

Le logion sur le service de deux maîtres (*Mt., 6, 24. Lc., 16, 13*) ne diffère entre Matthieu et Luc que parce que le premier dit « Nul » et le second « Nul serviteur ».

Voyez encore : parabole de l'œil (*Mt., 6, 22-23. Lc., 11, 34-36*), le souci (*Mt., 6, 25-34. Lc., 12, 22-31*), le jugement (*Mt., 7, 1-5. Lc., 6, 37-42*), l'exaucement de la prière (*Mt., 7, 7-11. Lc., 11, 9-13*), le témoignage sur Jean-Baptiste (*Mt., 11, 7-11. Lc., 7, 24-28*), etc.

La portée de ces relations est encore augmentée par le fait que, dans les textes de Matthieu et de Luc, on constate l'emploi commun de certains termes et de certaines tournures peu usuels, comme κάρφος, δοκὸς, διαβλέπω (*Mt., 7, 3-5. Lc., 6, 41-42*), φωλεός (*Mt., 8, 20. Lc., 9, 58*), σαρόω (*Mt., 12, 44. Lc., 11, 25*), ἱκανός ἵνα (*Mt., 8, 8. Lc., 7, 6*), φοβεῖσθαι ἀπὸ (*Mt., 10, 28. Lc., 12, 4*), ὁμολογεῖν ἐν (*Mt., 10, 32. Lc., 12, 8*), etc. (Hawkins, *Probabilities, Studies*, p. 99).

Il y a ainsi, pour les éléments particuliers à Matthieu et à Luc, des relations si étroites qu'elles ne sauraient être expliquées par l'hypothèse d'emprunts que les deux évangélistes auraient faits,

indépendamment l'un de l'autre, à la tradition orale. Pour rendre compte des affinités constatées, il faut nécessairement faire intervenir l'idée d'une relation littéraire. Un document écrit en grec est seul en état d'expliquer un contact entre les textes aussi étroit que celui que nous avons constaté.

Toute la question est de déterminer quelle forme doit être donnée à l'hypothèse à laquelle on est ainsi conduit. On en peut concevoir deux : ou bien la relation entre Matthieu et Luc s'explique par la dépendance de l'un et de l'autre par rapport à un troisième document, celui qu'hypothétiquement nous avons appelé le recueil de Logia, ou bien cette relation s'explique par la dépendance de l'un des évangiles considéré par rapport à l'autre.

L'hypothèse d'une relation directe entre Matthieu et Luc est généralement conçue par les critiques qui l'adoptent sous la forme d'une utilisation — au moins accessoire — de l'évangile de Matthieu par Luc[1]. Cette hypothèse ne nous paraît

1. La thèse de l'utilisation de Matthieu par Luc, autrefois admise par Wilke (*Der Urevangelist*, Dresden, 1838), a été renouvelée par Ed. Simons (*Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthaeus benutzt ?* Bonn, 1880) et, à sa suite, adoptée par de nombreux critiques, notamment par H.-J. Holtzmann (voir p. 95), Stockmeyer (*Quellen des Lukasevangeliums, Theol. Zeitschr. aus der Schweiz*, 1884, p. 117-149) ; Jacobsen (*Der lukanische Reisebericht, Z. f. wiss. Th.*, 1886, p. 152-179 ; *Ueber die lukanischen*

pas pouvoir être acceptée. Elle se heurte à l'existence de toute une série d'accords entre Luc et Marc contre Matthieu, accords à la fois plus nombreux et plus importants que ceux que l'on constate entre Luc et Matthieu, contre Marc. Elle rend inexplicable l'omission par Luc de toute une série d'éléments caractéristiques (discours et paraboles notamment) qui se lisent chez Matthieu. Enfin elle ne permet pas de comprendre comment Luc, s'il a eu l'évangile de Matthieu sous les yeux, a pu développer un récit de l'enfance, qui, non seulement est tout à fait indépendant de celui de Matthieu mais encore le contredit formellement sur quelques points essentiels.

Il faut ajouter que si l'évangile de Matthieu était la source de celui de Luc, en ce qui concerne au moins les éléments qui ne se trouvent pas chez Marc, on devrait, dans les cas où pour ces éléments il y a quelque divergence entre Matthieu et

Schriften, Z. f. wiss. Th., 1888, p. 139-146) ; Wendt (*die Lehre Jesu*, Goettingen, 1886, *I*, p. 207 s.) ; Soltau (*Zur Entstehung des ersten Evangeliums, Z. N. T. W.*, *I*, 1900, p. 219 s. ; Allen (*Mt.*, p. xlvii) Norden (*Die antike Kunstprosa*, Leipzig, Berlin, 1909, p. 492. Ailleurs (p. xi) il indique seulement que Luc a connu des parties étendues de Matthieu telles que nous les lisons) ; E. W. Lummis (*How Luke was written*, Cambridge, 1915, p. vii). La majorité des critiques cependant se prononce contre la dépendance de Luc par rapport à Matthieu. Il suffit de citer les noms de B. Weiss, Zahn, Wernle, Harnack, Jülicher, Bousset, Schmiedel, Stanton.

Luc, rencontrer la forme primitive dans le premier évangile et la forme secondaire dans le troisième; or, nous aurons l'occasion de le constater, la priorité est tantôt du côté de Matthieu, tantôt du côté de Luc[1].

Il va sans dire que les arguments qui valent contre l'hypothèse d'une dépendance de Luc par rapport à Matthieu s'opposeraient également à l'hypothèse inverse.

Nous sommes par là amené à nous prononcer en faveur de l'hypothèse qui cherche l'explication des morceaux communs à Matthieu et à Luc dans un second document que le premier évangéliste et le troisième auraient utilisé conjointement avec le texte de Marc.

Cette conclusion reçoit une confirmation indirecte mais très nette du fait que l'examen des doublets[2], dont on constate l'existence dans les évangiles de Matthieu et de Luc, permet d'affirmer que les auteurs de ces évangiles ont utilisé au moins deux sources écrites.

1. Rigoureusement les arguments que nous faisons valoir portent contre l'hypothèse de Matthieu, source de Luc et non contre celle d'une influence tout à fait accessoire du premier évangile sur le troisième; mais peut-on concevoir que Luc, connaissant Matthieu, ne lui emprunte rien de ce qu'il a d'essentiel, mais s'inspire de son texte pour quelques constructions de phrases ou pour quelques détails secondaires?

2. Th. Stephenson, *Classification of Doublets in the synoptic Gospels*, *Journ. of. theol. Stud.*, 1919, p. 1-8.

Un doublet (ou un triplet) est la répétition en deux (ou trois) endroits d'un évangile d'une même parole ou d'un même récit. Les doublets sont particulièrement fréquents dans le premier évangile. On peut en compter 24 et 2 triplets; il y en a 18 dans Luc et seulement 4 dans Marc[1].

1. En voici la liste (Nous indiquons entre parenthèses quand il y a lieu les parallèles des autres évangiles) : MATTHIEU : *Doublets* I, *3, 2; 4, 17* (*Mc., 1, 15*). II, *3, 10* (*Lc., 3, 9*); *7, 19* (*Lc , 6, 43-44*). III, *4, 23* (*Mc., 1, 39. Lc., 4, 44*) ; *9, 35* (*Mc., 6, 6*). IV, *4, 25 ; 12, 15b* (*Mc., 3, 7. Lc., 6, 17*). V, *5, 29-30 ; 18, 8-9* (*Mc., 9, 43-48*). VI, *5, 32* (*Lc., 16, 18*); *19, 9* (*Mc., 10, 11. 12*). VII, *7, 17* (*Lc., 6, 43-44*); *12, 33*. VIII, *9, 13 ; 12, 7*. IX, *9, 27-31 ; 20, 29-34* (*Mc., 10, 46-52. Lc., 18, 35-43*). X, *9, 32-44 ; 12, 22-24*. XI, *9, 36* (*Mc., 6, 34*, pour le contenu); *14, 14* (*Mc., 6, 34* pour le contexte). XII, *10, 6 ; 15, 24*. XIII, *10, 15* (*Lc., 10, 12*) ; *11, 24* (*Lc., 10, 14*). XIV, *10, 17-22* (*Lc , 12, 11-12*) ; *24, 9-13* (*Mc., 13, 9-13. Lc., 21, 12-19*). XV, *10, 37-39* (*Lc., 14, 26-27 ; 17, 33*) ; *16, 24-25* (*Mc., 8, 34-35. Lc., 9, 23-24*). XVI, *10, 40* (*Lc., 10, 16*); *18, 5* (*Mc., 9, 37. Lc., 9, 48*). XVII, *12, 38-39* (*Lc., 11, 29-30*); *16, 1. 2. 4* (*Mc., 8. 11-12*). XVIII, *13, 12* (*Mc., 4, 25. Lc., 8, 18*); *25, 29* (*Lc., 19, 26*). XIX, *16, 19 ; 18, 18*. XX, *17, 20* (*Lc., 17, 6*) ; *21, 21* (*Mc., 11, 23*). XXI, *18, 4; 23, 12* (*Lc., 14, 11 ; 18, 14*, contextes différents). XXII, *19, 30 ; 20, 16* (*Lc., 13, 30*). XXIII, *20, 26. 27* (*Mc., 10, 43. Lc., 22, 26*); *23, 11* (*Mc., 9, 35. Lc., 9, 48b*). XXIV, *24, 42* (*Mc., 13, 35*); *25, 13. Triplets* I, *4, 24b* (*Mc., 3, 7 ; 8. Lc., 6, 17*) ; *8, 16* (*Mc., 1, 32*) ; *14, 35* (*Mc., 6, 55*). II, *11, 15 ; 13, 9* (*Mc., 4, 9. Lc., 8, 8*) ; *13, 43*. MARC, I, *3, 10* (*Mt., 12, 15-21. Lc., 6, 17-19*) ; *6, 5-6* (*Mt., 14, 36*). II, *3, 13. 15* (*Mt., 10, 1. Lc., 6, 13*); *6, 7* (*Lc., 9, 1-2*). III, *4, 9. 23*. IV, *9, 35* (*Mt., 23, 11. Lc., 9, 48b*) ; *10, 43-44* (*Mt., 20, 26-27. Lc., 22, 26*). LUC, I, *6, 9* (*Mt., 12, 12a. Mc., 3, 4*) ; *14, 3*. II, *8, 8* (*Mt., 13, 9. Mc., 4, 9. cf. Mt., 11, 15 ; 13, 43. Mc., 4, 23*); *14, 35*. III, *8, 16* (*Mc., 4, 21*) ; *11, 33* (*Mt., 5, 15*). IV, *8, 17* (*Mc., 4, 22*) ; *12, 2* (*Mt., 10, 26*). V, *8, 18* (*Mt., 13, 12. Mc., 4, 25*); *19, 26* (*Mt., 25, 29*). VI, *9, 3* (*Mt., 10, 9 s. Mc., 6, 8*); *10, 4.*

Ces doublets n'ont pas tous la même portée. Certains sont purement rédactionnels, comme la répétition des notices sur la prédication itinérante (*Mt.*, *4*, *23 ; 9*, *35*), sur les guérisons (*Mt.*, *4*, *24*^{b} ; *8*, *16*^{ac} ; *14*, *35*^{b}) ou sur les gens qui suivent Jésus (*Mt.*, *4*, *25 ; 12*, *15*). On en doit dire à peu près autant de la parole « que celui qui a des oreilles pour entendre écoute », que Matthieu donne trois fois (*11*, *15 ; 13*, *9. 43*) et Marc deux fois (*4*, *9. 23*). Il n'y a pas nécessairement ici d'emprunts à des sources parallèles, mais seulement répétition d'une formule par laquelle Jésus concluait parfois ses enseignements.

D'autres doublets sont intéressants pour l'histoire de la tradition. En constatant par exemple que telle parole : « Convertissez-vous, car le Royaume des cieux est proche », ou bien : « Tout arbre qui ne porte pas de bon fruit sera coupé et

VII, *9*, *23* (*Mt.*, *16*, *24. Mc.*, *8*, *34*) ; *14*, *27* (*Mt.*, *10*, *38*). VIII, *9*, *24* (*Mt.*, *16*, *25. Mc.*, *8*, *35*) ; *17*, *33* (*Mt.*, *10*, *39*). IX, *9*, *26* (*Mc.*, *8*, *38*) ; *12*, *9* (*Mt.*, *10*, *33*). X, *9*, *48*^{a} (*Mt.*, *18*, *5. Mc.*, *9*, *37*) ; *10*, *16* (*Mt.*, *10*, *40*). XI, *9*, *48*^{b} (*Mt.*, *23*, *11. Mc.*, *9*, *35*) ; *22*, *26* (*Mt.*, *20*, *26-27. Mc.*, *10*, *43-44*). XII, *9*, *50* (*Mc.*, *9*, *40*) ; *11*, *23* (*Mt.*, *12*, *30*). XIII, *11*, *43* (*Mt.*, *23*, *6-7*) ; *20*, *46* (*Mc.*, *12*, *38-39*). XIV, *12*, *7* (*Mt.*, *10*, *30*) ; *21*, *18*. XV. *12*, *11-12* (*Mt.*, *10*, *19-20*) ; *21*, *12-19* (*Mt.*, *24*, *9-13. Mc.*, *13*, *9-13*). XVI, *13*, *15 ; 14*, *5* (*Mt.*, *12*, *11-12*). XVII, *14*, *11 ; 18*, *14* (*cf. Mt.*, *18*, *4 ; 23*, *12*). XVIII, *17*, *31 ; 21*, *21* (*Mt.*, *24*, *17-18. Mc.*, *13*, *15-16*). Le doublet XV de Matthieu correspond aux doublets VII, VIII et XV de Luc. XVI de Mt. correspond à X de Lc. XVIII de Mt., à V de Lc. XXIII, de Mt., à XI de Lc.

jeté au feu », est mise successivement dans la bouche de Jean-Baptiste et dans celle de Jésus (*Mt.*, *3*, *2*; *4*, *17*; *3*, *10*; *7*, *19*), on saisit sur le vif un des procédés par lesquels s'est enrichie la tradition des paroles de Jésus.

Au point de vue qui nous occupe, les doublets les plus importants sont ceux de Matthieu, dans lesquels un des éléments est parallèle à un texte de Marc, tandis que l'autre est parallèle à un texte de Luc sans correspondance chez Marc ou bien ne se trouve que chez Matthieu, ce qui indique qu'il a une autre origine que le texte de Marc.

Plusieurs doublets présentent ce caractère. La parole sur le pied, la main ou l'œil qu'il vaut mieux couper ou arracher plutôt que d'être entraîné par eux dans le péché se trouve dans le Sermon sur la Montagne (*5*, *29-30*), dans un passage qui est particulier au premier évangile et dans la péricope sur le scandale (*18*, *8-9*) qui est le parallèle exact de *Mc.*, *9*, *43-48*. Il n'est pas admissible que Matthieu ait intentionnellement répété deux fois la même parole. Il a dû plutôt la trouver dans deux sources différentes. Même observation à propos de la parole sur le divorce qui se trouve dans le Sermon sur la Montagne (*5*, *32* parallèle à *Lc.*, *16*, *18*) et dans la péricope sur le divorce (*19*, *9*) parallèle à *Mc.*, *10*, *11-12*.

La parole sur les conditions auxquelles on peut suivre Jésus : prendre sa croix, perdre sa vie pour la sauver, se trouve deux fois chez Matthieu. Dans un des cas elle provient de Marc (*Mt.*, *16*, *24-25*. *Mc.*, *8*, *34-35*. *Lc.*, *9*, *23-24*), dans l'autre (*Mt.*, *10*, *37-39*) qui n'a pas de parallèle en Marc mais qui en a un en Luc (*14*, *26-27* dans un autre contexte), il faut penser aux Logia comme source. La parole « qui vous reçoit me reçoit » se trouve dans le discours d'envoi des disciples (*Mt.*, *10*, *40*. *Lc.*, *10*, *16*), et comme, en cet endroit, elle n'a pas d'équivalent chez Marc, elle doit provenir de la source particulière à Matthieu et à Luc. Elle se retrouve dans la dispute de préséance (*18*, *5*) qui vient de Marc (*9*, *37*. *Lc.*, *9*, *48*). La parole sur le signe de Jonas se trouve dans *Mt.*, *12*, *38-39* où elle correspond à *Lc.*, *11*, *29-30* et doit provenir d'une source commune à Matthieu et à Luc. On la trouve aussi dans *Mt.*, *16*, *1-4* où elle vient de *Mc.*, *8*, *11-12*. La parole sur la puissance de la foi se trouve dans *Mt.*, *17*, *20* et dans *Mt.*, *21*, *21;* dans ce dernier passage elle provient sûrement de *Mc.*, *11*, *23*.

Dans l'évangile de Luc, il y a lieu de faire des constatations toutes semblables qui imposent une conclusion identique. Dans le récit de la guérison de l'homme à la main sèche faite par Jésus, un jour de sabbat, dans la synagogue de Capernaum,

récit qui est commun aux trois synoptiques, Jésus demande aux Juifs qui l'observent : « Est-il permis de faire du bien ou de faire du mal un jour de sabbat, de sauver une vie ou de la perdre? » (*Lc.*, *6*, *9*). Une question identique se trouve dans un autre récit de guérison, celui de l'homme atteint d'hydropisie : « Est-il permis de guérir le jour du sabbat ou non ? » (*14*, *3*). Les deux questions sont si proches qu'on ne peut guère douter qu'elles soient empruntées à deux sources parallèles.

La parole sur la lumière et le chandelier se trouve (*8*, *16*) dans un passage parallèle à Marc (*4*, *21*) et dans un autre (*11*, *33*) parallèle à Matthieu (*5*, *15*). Il en est de même du logion sur la révélation de ce qui est caché (*8*, *17*. *Mc.*, *4*, *22* ; *12*, *2*. *Mt.*, *10*, *26*).

L'interdiction faite aux missionnaires de rien emporter pour la route se trouve deux fois dans Luc, la première dans le discours d'envoi des apôtres en mission, dans un morceau qui est parallèle au discours de Marc (*Lc.*, *9*, *3*. *Mc.*, *6*, *8*), la seconde fois, dans les paroles adressées aux soixante-dix, dans un morceau qui est plus proche du discours de Matthieu (*Lc.*, *10*, *4*. *Mt.*, *10*, *9*). On peut même se demander si ce n'est pas parce qu'il avait méconnu le parallélisme des discours dans la forme donnée par Marc et dans

celle qui a été reproduite par Matthieu, que Luc a doublé l'envoi des douze par celui des soixante-dix.

L'exhortation à porter sa croix se trouve *9*, *23*, dans un passage parallèle à *Mc.*, *8*, *34* et à *Mt.*, *16*, *24* et *14*, *27* dans un passage parallèle à *Mt.*, *10*, *38* (Voir aussi les doublets VIII, IX, X, XI, XIII, XV, XVIII de Luc).

Ces doublets constituent un ensemble trop important pour qu'on puisse douter que Matthieu et Luc aient disposé en dehors de l'évangile de Marc d'une seconde source écrite.

II. — Caractère général des Logia d'après les morceaux que Matthieu et Luc ont en plus de Marc

Nous avons donné plus haut (p. 164 s.) un relevé des morceaux qui sont communs à Matthieu et à Luc et n'ont pas d'équivalent dans Marc. C'est de ces morceaux que nous devons partir pour essayer de caractériser le document auquel ils sont empruntés et examiner la manière dont ils ont été utilisés par le premier et le troisième évangélistes. Nous ne méconnaissons nullement qu'il soit possible et même vraisemblable que Matthieu et Luc n'aient pas incorporé à leurs récits toute la

substance des Logia. Il n'y a aucune raison d'admettre que Luc, par exemple, qui n'a pas intégralement reproduit l'évangile de Marc, n'ait laissé de côté aucun élément des Logia. Il se pourrait que, parmi ceux qu'il n'a pas utilisés, il y en ait qui ont été recueillis par Matthieu et qu'ainsi tel morceau qui ne se trouve que dans le premier évangile doive être attribué aux Logia.

Inversement il est concevable que des éléments particuliers à Luc viennent des Logia. Mais c'est là une possibilité dont il convient de faire provisoirement abstraction et sur laquelle nous pourrons plus utilement revenir quand l'étude des passages communs à Matthieu et à Luc nous aura fourni une base solide.

Quand on passe en revue les morceaux communs à Matthieu et à Luc, il est un fait dont on ne peut manquer d'être immédiatement frappé, c'est que l'élément didactique représenté par des paroles et des discours y est, et de beaucoup, plus important que l'élément narratif. On n'y rencontre que fort peu de récits, ou plus exactement il n'y en a qu'un, le récit relatif au centenier de Capernaum (*Mt.*, *8*, *5-13*. *Lc.*, *7*, *1-10*), car on ne peut considérer comme des récits proprement dits le morceau sur Jean-Baptiste (*Mt.*, *3*, *7-10*. *12*. *Lc.*, *3*, *7-9*. *17*) presque entièrement rempli par des

paroles, ou l'épisode de la tentation (*Mt.*, *4*, *1-11*. *Lc.*, *4*, *1-13*) dont le centre de gravité est évidemment dans les réponses que Jésus oppose aux propositions de Satan. En particulier il convient de noter qu'il n'y a aucun élément du récit de la passion que l'on puisse, avec quelque vraisemblance, attribuer aux Logia[1]. Dans cette partie de leur récit, Matthieu et Luc ne s'accordent pas sur les points pour lesquels ils se séparent de Marc et aucun des éléments qui ne se trouvent que chez l'un ou l'autre d'entre eux ne présente avec les morceaux constitutifs des Logia d'affinités de forme ou de fond assez nettes pour pouvoir leur être attribué [2]. Cette absence de récits, notamment pour la période du ministère de Jésus qui intéressait le plus la foi chrétienne, nous empêche de nous représenter les Logia comme un évangile

1. Cette affirmation n'est pas contredite par le fait que Luc a introduit au cours du dernier repas une parole sur les apôtres assis sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël (*22*, *28-30*), car cette parole est sans rapport avec son contexte et Matthieu la donne à un autre moment (*19*, *28*).

2. Harnack, *II*, p. 121 ; Stanton, *II*, p. 105 ; Hawkins, *Probabilities*, *Studies*, p. 129. 137. A. Wautier d'Aygalliers (*Les sources du récit de la passion chez Luc*, Alençon, 1920, p. 248. 269) attribue aux Logia, outre *Lc.*, *22*, *28-30*, dont il a été question dans la note précédente, les *versets 35-36* du même chapitre. Nous y voyons plutôt un élément rédactionnel imité de *9*, *3* et *10*, *4*. — Burkitt (compte rendu de Harnack, *II* dans le *Journ. of theol. St.*, 1907, p. 457) croit au contraire que A contenait un récit de la passion et était un véritable évangile.

proprement dit. Il faut plutôt les concevoir comme un tableau de l'enseignement de Jésus. On y trouve des préceptes destinés aux disciples pour diriger leur vie morale et leurs pratiques religieuses, des instructions missionnaires, des enseignements relatifs à la parousie, des avertissements contre les Juifs et notamment contre les pharisiens, des indications relatives à Jean-Baptiste et à son attitude à l'égard de l'Évangile [1]. Il résulte de la nature même de ces éléments constitutifs des Logia que ce document avait le caractère d'un recueil, d'un tableau composé par la juxtaposition d'éléments, beaucoup plus que celui d'un développement organique présentant un enchaînement logique ou une progression dramatique.

III. — L'utilisation des Logia par Matthieu et par Luc et le plan primitif du recueil

Est-il possible de tenter une reconstruction des Logia, du moins pour les éléments communs à Matthieu et à Luc? La question doit être envisagée à deux points de vue différents, à celui de la forme et à celui de la disposition. Parmi les critiques, les uns, comme Harnack (*II*, p. 1-87) et Allen

1. Harnack, *II*, p. 115 s. 136 s.; Hawkins, *Probabilities, Studies*, p. 125 s.

(*Mt.*, p. XLI) pensent que c'est Matthieu qui a le plus fidèlement reproduit les Logia. Les autres, comme Stanton (*II*, p. 78) et B. H. Streeter (*On the original order of Q*, *Studies*, p. 141-164) donnent la préférence à Luc. Nous ne croyons pas que l'on puisse, pour résoudre la question, faire valoir des considérations générales, celle-ci par exemple, que Luc paraissant avoir fait subir aux récits de Marc plus de corrections stylistiques que Matthieu, la forme primitive des Logia devrait être cherchée de préférence chez Matthieu, ou bien cette autre que Matthieu ayant profondément modifié la disposition des cinq premiers chapitres de Marc, le plan primitif des Logia se trouverait dans le troisième évangile plutôt que dans le premier. De pareilles considérations ne seraient valables que s'il était établi que les Logia et Marc se sont présentés à Matthieu et à Luc exactement dans les mêmes conditions, ce qui paraît peu vraisemblable, puisque Marc était un récit cohérent et bien charpenté tandis que les Logia avaient plutôt le caractère d'un recueil de matériaux.

Si, faisant provisoirement abstraction de la question de disposition, nous envisageons seulement les morceaux communs à Matthieu et à Luc au point de vue de leur forme, nous constatons, au premier coup d'œil, qu'ils constituent deux groupes

bien distincts. Le premier, auquel nous avons emprunté les exemples donnés plus haut pour établir l'existence d'une source commune à Matthieu et à Luc, comprend les morceaux qui ne présentent entre eux que de légères différences explicables par le travail rédactionnel des évangélistes. Dans le second groupe, les divergences, beaucoup plus importantes, sont telles que l'on ne peut guère affirmer autre chose que la parenté ou peut-être seulement la possibilité de la parenté des morceaux comparés sans qu'il soit possible d'expliquer comment ils se sont, à un tel point, différenciés. Que l'on compare, par exemple, les deux formes de la parabole de la brebis perdue (*Mt.*, *18*, *12-14. Lc.*, *15*, *4-7*) : l'origine commune des deux morceaux ne peut être mise en doute. Des deux côtés ce sont les mêmes idées et le même développement, la même marche du récit ; mais dans la forme les divergences sont telles que c'est tout au plus si sur 64 mots de Matthieu, 18 mots ou fragments de mots se retrouvent dans Luc. La même impression ressort plus nettement encore de l'examen de la parabole du festin de noces (*Mt.*, *22*, *1-14. Lc.*, *14*, *16-24*) ou bien de celle des talents (dans Luc, des mines) (*Mt.*, *25*, *14-30. Lc.*, *19*, *12-27*) [1]. On a l'impression que les textes

1. Voir encore *Mt.*, *5*, *13. Lc.*, *14*, *34-35. Mt.*, *5*. *15* ; *6*, *22-23. Lc.*,

comparés ont une racine commune et qu'ils ont évolué dans des sens différents, mais au point de vue de la forme seulement, car on ne constate pas que les divergences d'expression s'accompagnent de notables différences de sens. Le travail rédactionnel des évangélistes ne suffit pas pour expliquer les faits constatés. On ne comprendrait pas, en effet, que pour certains éléments des Logia, les évangélistes se soient bornés à de simples retouches stylistiques tandis qu'ils auraient donné pour d'autres morceaux des rédactions entièrement nouvelles. Il faut admettre pour ces passages l'utilisation par Matthieu et par Luc de formes différentes des Logia. Nous aurons à examiner ensuite si et comment cette hypothèse peut se concilier avec les constatations faites à propos des morceaux du premier groupe.

Revenons maintenant aux éléments pour lesquels les divergences entre les textes de Matthieu et de Luc ne présentent que peu d'importance. La priorité semble être tantôt du côté de Matthieu, tantôt du côté de Luc.

Dans la prédication de Jean-Baptiste le μὴ ἄρξησθε λέγειν de Luc (*3, 8*) paraît être une explication de ce que le μὴ δόξητε λέγειν de Matthieu (*3, 9*) avait

11, 33-36. Mt., 5, 25-26. Lc., 12, 58-59. Mt., 6, 25-34. Lc., 12, 22-31. Mt., 13, 15-22. Lc., 17, 3-4, etc.

d'un peu obscur. La priorité de Matthieu paraît aussi certaine pour la parabole de la maison bâtie sur le roc (*Mt.*, *7*, *24-27*), car chez Luc (*6*, *47-49*), l'image est précisée et plus systématiquement développée. La maison n'est pas seulement bâtie, on a creusé et établi ses fondations. Dans le discours d'envoi des disciples en mission, Luc paraît secondaire en ce qu'il a supprimé la recommandation faite par Jésus d'après Matthieu (*10*, *5-6*) de n'aller ni chez les Samaritains ni chez les païens. On comprend aisément la suppression de ce détail sous l'influence du développement de la mission en terre païenne, on ne concevrait pas, au contraire, qu'il ait été secondairement ajouté. Citons enfin un dernier exemple de priorité de Matthieu. Il nous est fourni par la péricope sur le signe de Jonas (*Mt.*, *12*, *38-42*. *Lc.*, *11*, *29-32*). Abstraction faite de l'introduction, les deux textes sont identiques, sauf sur un point. Matthieu (*12*, *40*) a : « De même que Jonas a été dans le ventre du poisson trois jours et trois nuits, ainsi le Fils de l'Homme sera trois jours et trois nuits dans le sein de la terre », tandis que Luc (*11*, *30*) a : « De même que Jonas a été un signe pour les Ninivites, le Fils de l'Homme en sera un pour les hommes de cette génération ! » Harnack (*II*, p. 21), qui d'ordinaire reconnaît la priorité au texte de Matthieu, se prononce ici pour celui de Luc parce que le

troisième évangéliste n'aurait pas, pense-t-il, supprimé l'allusion au séjour de Jésus dans le tombeau s'il l'avait trouvée dans sa source. Matthieu, d'après lui, aurait altéré le logion en y introduisant un nouveau terme de comparaison. Nous ne pouvons souscrire à cette opinion : l'idée du Fils de l'Homme demeurant trois jours et trois nuits dans le tombeau est tellement en contradiction avec l'idée qui a prévalu de la résurrection au matin du troisième jour qu'on ne voit pas comment le premier évangéliste aurait introduit cette idée alors qu'il a eu soin de la supprimer dans les trois prophéties des souffrances et de la résurrection du Messie (*16, 21 ; 17, 23 ; 20, 19*). Il est au contraire facile de comprendre que Luc ait fait disparaître une formule qui n'était plus en harmonie avec la foi des chrétiens.

Les cas où la priorité de Luc peut être établie pour l'ensemble d'une péricope sont moins nombreux. Il en est cependant un qui paraît caractéristique. C'est celui de l'Oraison dominicale (*Mt., 6,9-15. Lc., 11, 1-4*) [1]. En faveur du texte

1. Harnack (*Ueber die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers, Sitzber. Berl. Ak. d. Wiss.*, 1904, p. 195 s.), reprenant une idée déjà exposée par Blass et par Resch, a soutenu que le texte primitif de Luc contenait, à la place de la demande du Royaume, celle de l'Esprit: ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς, cette leçon qui est donnée par les manuscrits 700 (xi^e s.), 162 (xii^e s.), Grégoire de Nysse, Maxime le Confesseur, Marcion (chez

de Luc il faut d'abord constater que Jésus y enseigne sa prière en réponse à une demande que lui font ses disciples et non pas d'une manière abstraite, sans relation avec des circonstances particulières. Cela paraît mieux s'accorder avec le caractère général de son enseignement. Toutefois cette considération est secondaire par rapport à la comparaison des textes. Abstraction faite de différences de pure forme dans la demande du pain quotidien, dans celle du pardon et dans la promesse du pardon aux offenseurs, le texte de Luc se sépare de celui de Matthieu sur les points suivants : dans l'invocation Luc a simplement « Père » sans l'addition de « Notre... dans les cieux ». Il n'a pas la troisième demande : « Que ta volonté... » ni la septième : « Délivre-nous du malin ». On n'aperçoit aucune raison de quelque nature que ce soit qui aurait pu le déterminer à supprimer ces éléments de l'Oraison dominicale. Il faut donc voir en eux des développements liturgiques propres à Matthieu, analogues, quant à leur nature, à la doxologie placée par la tradition à la fin de l'Oraison dominicale.

ce dernier, non à la place mais à côté de la demande du Royaume) Les *Acta Thomæ* et la liturgie de Constantinople font allusion à une prière demandant l'Esprit. Nous ne croyons pas pouvoir adopter ce texte, d'une part, parce que son attestation est trop tardive et de l'autre parce que, chez Marcion, il y a simplement juxtaposition et non pas substitution.

Souvent une même péricope présente à la fois des traits qui permettent de conclure à la priorité de Matthieu et d'autres qui établissent celle de Luc.

Il en est ainsi dans le récit de la tentation (*Mt.*, *4*, *1-11*. *Lc.*, *4*, *2-13*), les différences portent sur plusieurs points : 1° Matthieu a, comme seconde tentation, celle de se jeter en bas du Temple et comme troisième, celle d'adorer Satan. L'ordre est inverse chez Luc. 2° Dans la réponse à la première tentation, la citation de *Deut.*, *8*,*3* est plus complète chez Matthieu que chez Luc. 3° Dans la réponse à la seconde tentation de Matthieu la citation du *Ps. 91*, *11-12* est plus conforme au texte original dans Luc que dans Matthieu. 4° La dernière tentation de Matthieu est plus développée chez lui que chez Luc. Le deuxième et le quatrième faits notés sont favorables à la priorité de Luc. Le troisième est au contraire favorable à celle de Matthieu. Quant au premier, il est plus délicat à interpréter. Il semble que la disposition de Matthieu puisse être expliquée par le désir de donner au récit un couronnement plus dramatique et que par suite elle doive être tenue pour secondaire.

L'examen des Béatitudes (*Mt.*, *5*, *3-12*. *Lc.*, *6*,*20-23*) permet de relever des indices nettement favorables, d'autres nettement défavorables à la priorité

de Matthieu. Si Luc avait littéralement reproduit une source que Matthieu aurait aussi connue, on ne comprendrait pas qu'il n'ait pas reproduit les malédictions de *Lc.*, *6*, *24-26*. Inversement on ne comprendrait pas l'omission par Luc de certaines des Béatitudes de Matthieu. Dans *Mt.*, *5*, *3*, les mots τῷ πνεύματι sont secondaires [1]. D'autre part le χλαίοντες... γελασέτε de *Lc.*, *6*, *21* est secondaire et trahit l'influence du *Ps. 126*, *6*. Dans l'ensemble, les Béatitudes présentent chez Matthieu certaines traces d'incohérence [2]. Chez Luc tout est plus homogène ; les Béatitudes sont des promesses de dédommagements à ceux qui souffrent et cette interprétation est confirmée par les malédictions qui les accompagnent. La forme simple et directe doit être primitive, la forme atténuée indirecte et expliquée de Matthieu doit être secondaire. Matthieu et Luc s'éloignent donc l'un et l'autre de la forme primitive et originale que les Béatitudes doivent avoir eue dans les Logia.

Pour les paroles sur l'amour des ennemis (*Mt.*, *5*, *38-48* ; *7*, *12*. *Lc.*, *6*, *27-36*) on ne peut pas admettre la priorité absolue de Matthieu à cause de la disposition systématique du développement

1. *Mt.*, *11*, *5* a la formule πτωχοί εὐαγγελίζονται.

2. Emploi successif de la 3e personne et de la 2e. Explications pour πτωχοὶ et pour πεινῶντες. Combinaison de promesses de dédommagements pour des souffrances subies et de récompenses pour des qualités morales.

et de l'opposition qu'il établit entre l'enseignement de Jésus et l'Ancien Testament. Luc n'aurait pas modifié ce caractère du développement s'il l'avait trouvé dans sa source. On ne peut d'autre part admettre la priorité absolue de la forme de Luc pour trois raisons : 1° Matthieu dit : « Si on te frappe à la joue droite », Luc simplement : « Si on te frappe sur une joue ». Luc a supprimé un détail qu'il ne comprenait pas. Normalement c'est la joue gauche qui est exposée à être frappée, mais, d'après le Talmud, le soufflet donné du revers de la main, atteignant par conséquent la joue droite, était considéré comme le plus offensant[1] et cela établit le caractère primitif du texte de Matthieu. 2° Matthieu n'aurait pas séparé de l'enseignement sur l'amour du prochain, la recommandation de faire à autrui ce qu'on voudrait qu'on vous fît s'il l'avait, dans sa source, trouvée dans le même contexte comme c'est le cas chez Luc (*6, 31*) [2]. 3° L'exhortation à la miséricorde qu'on trouve chez Luc présente avec son contexte le caractère d'un développement plus systématique que l'exhortation à la perfection qu'on trouve chez Matthieu. Elle doit donc être tenue pour moins primitive.

1. J. Weissmann, *Zur Erklärung einer Stelle der Bergpredigt*, *Z. N. T. W*, *XIV*, 1913, p. 175 s.

2. Chez Matthieu, ce logion donné ailleurs est isolé et sans relations avec son contexte.

L'épisode du centenier de Capernaum (*Mt.*, *8, 5-13. Lc. 7, 1-10*) est le seul récit étendu qui provienne des Logia. Le texte de Matthieu ne peut pas être tenu pour primitif parce qu'il comprend, comme commentaire de l'admiration de Jésus pour la foi du centenier, une déclaration que Luc donne dans un autre contexte (*13, 28-30*) et aussi parce qu'il substitue l'enfant (παῖς qui peut aussi signifier serviteur) à l'esclave alors qu'au *v. 8* celui-ci est présenté comme un personnage connu. Le texte de Luc ne peut pas non plus être considéré comme primitif parce que Matthieu n'aurait eu aucune raison de supprimer le détail si caractéristique du centenier, n'osant pas venir en personne trouver Jésus, mais envoyant des Juifs intercéder pour lui.

Des constatations du même ordre peuvent être faites à propos de l'importante péricope de la question de Jean-Baptiste et du témoignage de Jésus sur Jean-Baptiste, qui s'y rattache directement (*Mt.*, *11, 2-19. Lc.*, *7, 18-35*). Dans Matthieu, la réponse de Jésus aux envoyés suit immédiatement la question. Luc (*v. 21*) intercale la remarque que Jésus accomplit à ce moment diverses guérisons. Il a, sans aucun doute, pensé que celles qui sont visées dans la réponse de Jésus devaient être expressément racontées. Dans le témoignage de Jésus sur Jean-Baptiste, Luc introduit

une remarque sur les péagers et les gens de mauvaise vie qui ont accepté le baptême de Jean-Baptiste tandis que les pharisiens le repoussaient (*Lc.*, *7*, *29-30*). Matthieu donne la même parole dans un autre contexte comme conclusion à la parabole des deux fils (*21*, *32*), il n'aurait eu aucune raison de détacher ce logion de son contexte. Nous avons donc affaire à une combinaison particulière à Luc. Inversement l'insertion du logion sur le Royaume de Dieu forcé (*Mt.*, *v. 12*) a dû être faite par Matthieu, car Luc ne l'aurait pas déplacé pour l'insérer dans un autre contexte (*Lc.*, *16*, *16*)[1].

En résumé, Matthieu et Luc semblent avoir reproduit les Logia indépendamment l'un de l'autre puisque c'est tantôt l'un, tantôt l'autre qui paraît le plus se rapprocher de la source.

Matthieu et Luc ont inséré de manière fort différente les éléments empruntés aux Logia. Matthieu les a répartis presque à travers toute la trame du récit de Marc. Luc, au contraire, les a groupés en deux masses principales.

Dans l'évangile de Matthieu, à part les deux premiers et les trois derniers qui constituent l'évangile de l'enfance et l'histoire de la passion, il n'y a que les *chapitres 14 et 16* qui ne contiennent pas d'élément emprunté aux Logia. Après

1. Voir encore *Mt.*, *5*, *25-26*. *Lc.*, *12*, *58-59*.

les fragments relatifs à Jean-Baptiste et à la tentation dont la place était marquée par leur nature même, on trouve toute une série de morceaux groupés dans les *chapitres 5 à 7* dans le Sermon sur la Montagne qui constitue à la fois le résumé et le programme de l'enseignement de Jésus. Les autres éléments sont tantôt insérés entre deux péricopes de Marc, tantôt introduits comme additions à une péricope de Marc. Parfois ils prennent la place d'une péricope de Marc qui n'était que le résumé d'un morceau des Logia. On reconnaît ainsi chez Matthieu un effort pour incorporer les éléments des Logia à la tradition de Marc et fondre en une seule les deux sources dont il disposait.

Chez Luc, au contraire, ce n'est que dans une mesure très restreinte que les morceaux empruntés aux Logia sont combinés à la narration de Marc. Les deux récits sur Jean-Baptiste et sur la tentation sont mis à leur place naturelle, puis, à l'endroit où Luc abandonne le fil de la narration de Marc (de *6, 20* à *8, 3*), il introduit les éléments didactiques dont l'ensemble constitue, avec l'addition des malédictions, le discours-programme de Jésus (*6, 20-49*) suivi du centenier de Capernaum (*7, 1-10*) et, après intercalation d'un épisode particulier à Luc, des deux péricopes, envoyés de Jean-Baptiste et témoignage de Jésus

sur Jean-Baptiste (*7, 18-35*). Huit morceaux des Logia sont ainsi insérés dans une sorte de parenthèse que Luc ouvre dans le récit de Marc. Il en ouvre une seconde au *chapitre 9*. On sait que tout le fragment *Lc., 9, 51-18,14* est inséré entre deux péricopes qui se suivent directement dans Marc et qu'il ne comporte aucun élément qui soit directement parallèle à un récit de Marc. Nous verrons que les éléments constitutifs de cette grande intercalation manquent de cohérence et qu'on ne peut accepter l'hypothèse qui les ferait dériver d'une source particulière homogène. Luc a dû insérer, à cette place, une série de récits et de traditions qu'il n'était pas en état de situer dans l'histoire du ministère de Jésus. Dans cette grande intercalation se trouvent 26 des 38 morceaux communs à lui et à Matthieu que Luc a empruntés aux Logia. Les deux autres sont placés l'un (la parabole des mines, *19, 11-27*) tout à la fin du ministère itinérant de Jésus, après l'épisode de Zachée qui est particulier à Luc, l'autre (les douze apôtres sur douze trônes, *22, 28-30*), dans la dispute de préséance introduite au cours du dernier repas.

Matthieu et Luc ont donc suivi deux méthodes très différentes pour l'insertion des Logia. Ce fait apparaît très clairement, si donnant aux éléments des Logia les numéros qu'ils portent dans le

tableau dressé plus haut des éléments que Luc a en commun avec Matthieu (p. 164 s.), on les dispose dans l'ordre où ils se rencontrent chez Matthieu. Ces morceaux se présentent dans l'ordre suivant[1] : I, II, III, XXX, XVIII*, XXXIII*, XXIV, XXXIII*, IV*, XV, XXI*, XVIII*, XXXII, XXI*, V*, XVI, IV*, XXVI*, VI*, XXVI*, VII, VIII, XXVI*, XI, XII, V*, XX, XXIII, XXIX, XXXVI, IX, X, XXXIII*, XII, XIII, VI*, XVII, XIV, XXV, V*, XXXV, XXXI, XXXIV, XXXVIII, X, XXVIII, XIX, XXVII, XXXVI, XXII, XXXVII.

Si on fait le même travail pour se rendre compte de l'ordre des emprunts de Luc aux Logia, les emprunts désignés par les numéros des morceaux équivalents dans Matthieu (p. 166 s.) se présentent dans l'ordre suivant : I, II, III, IX, X*, XVIII, X*, XVI, XXXVII, XXVI, XX, XXI*, XXII, XXIII*, XXX, XXXI*, XLII, XXIV, XXV, XXXII, XXXIII, XXXV, XI, XVII, XXXIV*, V, XIII, XLIV, XXVI, XXVII, XXXIV*, XV, XLVIII, XXVIII, VII, XXXVI, XIX, XXI*, XXIII*, XLV, XLIII, XXIX, IV, XXXIX, XIV, XXXI*, VI, VIII, XL, XXXVIII, XLVI, XLVII, XLIX, XLI[2].

Les consécutions identiques chez Matthieu et

1. Nous marquons d'un astérisque les morceaux de Luc dont le parallèle est réparti en deux ou trois endroits de Matthieu.

2. On pourrait encore établir la différence de disposition entre les éléments des Logia en dressant une liste de concordance entre les numéros des morceaux communs chez Matthieu et chez Luc comme celles que nous avons données p. 169.

chez Luc sont rares et cela confirme les observations faites plus haut sur les méthodes différentes d'insertion des Logia suivies par Matthieu et par Luc.

Avant de rechercher si les quelques consécutions communes que l'on peut relever permettent de se faire une idée de la disposition originale des Logia ou d'une partie des Logia[1], il convient de faire une observation préliminaire. Pour incorporer les éléments des Logia dans la trame du récit de Marc, Matthieu a certainement dû pratiquer des déplacements. Lorsqu'un élément des Logia est encadré dans un contexte originaire de Marc, la place occupée par ce morceau ne peut rien nous apprendre, quant à la disposition primitive des Logia. Il faut, d'autre part, tenir compte du fait que Matthieu, pour former des groupements cohérents, a dû déplacer certains éléments, ceux qui ne sont pas groupés chez Luc, car on ne pourrait admettre que celui-ci ait émietté et dispersé des développements cohérents. Par là, un grand nombre d'éléments des Logia se trouvent éliminés pour la détermination de la disposition primitive du recueil. Il vaut la peine d'en dresser la liste. Nous y ferons figurer d'abord

1. Voir les tentatives faites par WELLHAUSEN (*Einl.*, p. 57) et par HARNACK (*II*, p. 121 s.) qui s'appuient, l'un et l'autre, sur les identités de consécutions.

ceux des éléments du Sermon sur la Montagne qui n'ont pas d'équivalent dans le discours-programme de *Lc.*, *6*, *20-49*. Ce sont ceux qui portent les numéros suivants : IV (XXX), V (XVIII*), VI (XXXIII*), VII (XXIV), VIII (XXXIII*), XI (XV), XII (XXI*), XIII (XVIII), XIV (XXXII), XV (XXI*), XVII (XVI), XIX (XXVI*).

A ces morceaux nous ajouterons XXI en tant qu'il correspond non seulement à *Lc.*, VI mais à *Lc.*, XXVI[1].

Au début du récit de la tempête, au moment où Jésus est sur le point de s'embarquer pour la traversée du lac, Matthieu introduit l'épisode des diverses personnes qui veulent suivre Jésus, mais en prétendant mettre à leur réponse à son appel diverses conditions (*8*, *19-22*, *XXIV* [XI]). Luc n'a pas connu cette disposition puisqu'il donne le même morceau dans un autre contexte (*9*, *57-60*). Ce fait confirme ce qu'indiquait déjà la combinaison par Matthieu de fragments de Marc et des Logia : nous avons affaire à une disposition créée par le premier évangéliste.

Les fragments XXV à XXIX (*Mt.*, *9*, *35-10*, *39*). (*Lc.*, frgm. XII, V, XX, XXIII, XXIX, XXXVI) se trouvant dans l'ensemble qui constitue l'envoi des apôtres en mission ont été insérés à l'endroit où

1. Et de même *Mt.* *XXIII* en tant qu'il correspond à *Lc.* XXVI, *Mt.* *XXXI* en tant que correspondant à *Lc.* XXXIII.

Marc plaçait l'épisode. Leur disposition ne peut donc fournir aucune indication sur le plan primitif des Logia. Il en faut dire autant du fragment XXXIV (*12,22 s.*), qui rapporte l'accusation de possession formulée contre Jésus et sa réponse (*Lc.*, XVII). La place occupée par ce morceau est, elle aussi, conditionnée par le récit de Marc.

La parole : « Heureux ceux qui ont vu... » (XXXV, *13*, *16-17 ; Lc.*, XIV) développe la péricope de Marc sur le but des paraboles. La parabole du levain (XXXVI, *13*, *33 ; Lc.*, XXV) est mise à la suite de la parabole du grain de moutarde dont la place était fixée par le texte de Marc.

La parole : « aveugles, conducteur d'aveugles... » (XXXVII, *15*, *14. Lc.*, V) et le logion sur la puissance de la foi (XXXVIII, *17*, *20. Lc.*, XXXV), le logion sur les apôtres assis sur douze trônes (XLI, *19*, *28. Lc.*, XXXVIII) sont incorporés à des péricopes de Marc.

La parole sur l'attitude des péagers et des pharisiens à l'égard de Jean-Baptiste (XLII, *21*, *28-32. Lc.*, X) est donnée comme conclusion à la parabole des deux fils, qui est placée avant la parabole des vignerons après laquelle est mise la parabole du festin de noces (XLIII, *22*, *1-14. Lc.*, XXVIII).

Le morceau XLV (*23*, *37-39 : Lc.*, XXVII), qui donne la lamentation de Jésus sur Jérusalem a

été placée au seul endroit où elle pût logiquement s'insérer, c'est-à-dire à la fin du ministère de Jésus dans la Ville Sainte. Le fragment XLVIII (*24, 42-51. Lc.*, XXII), exhortations à la vigilance, est devenu chez Matthieu une addition à la conclusion de l'apocalypse synoptique.

Les morceaux XLIV (*23, 4* s. *Lc.*, XIX), XLVI et XLVII (*24, 26-28. 37-41. Lc.*, XXXVI), sont le développement de péricopes de Marc.

Il n'y a pas lieu d'entreprendre un examen semblable des péricopes de Luc, puisque Luc n'a pas, comme nous l'avons vu, incorporé les éléments des Logia à la trame du récit de Marc. Il y a cependant quelques cas où on peut reconnaître des combinaisons faites par lui : ce sont ceux ou il associe à un Logion donné par Matthieu, un autre Logion que le premier évangile a dans un autre contexte. Il est évident que, dans ces cas-là, la priorité de disposition est du côté de Matthieu qui n'aurait pas brisé un contexte organique présenté par la source.

Ainsi, dans le logion V sur le jugement (*6, 37-42*), Luc combine des Logia répartis par Matthieu en trois endroits (*7, 1-5 ; 15, 14 ; 10, 24-25*, frgm. XVI, XXXVII, XXVI). Dans *6, 43-46* (VI), il a des éléments qui correspondent aux fragments XX, XXI et XXXIV (*7, 16-23 ; 12, 38-45*). Au témoignage sur Jean-Baptiste (*7, 24-35*, X) il

incorpore la parole sur les péagers et Jean-Baptiste que Matthieu donne en un autre contexte (XLII, *21*, *32*). La malédiction des villes galiléennes est introduite par Luc dans l'envoi des disciples en mission (XII, *10*, *13-15*), alors que Matthieu (XXXII, *11*, *21-23*) la donne ailleurs. A la parole sur la porte étroite, Luc ajoute la déclaration sur ceux qui viendront d'Orient et d'Occident pour être à table avec Abraham (XXVI, *13*, *28-30*) que Matthieu a combinée avec le récit du centenier de Capernaum (XXIII, *8*, *11-12*). Enfin Luc a réuni en une seule péricope sur la Loi et les prophètes (XXXIII, *16*, *16-18*) des déclarations que Matthieu donne en deux endroits du Sermon sur la Montagne (VI, VIII, *5*, *18*, *32*) et dans le témoignage de Jésus sur Jean-Baptiste (XXXI, *11*, *12*, *13*).

Après élimination des péricopes dont nous venons de parler, les divergences dans l'ordre dans lequel les éléments des Logia se présentent chez Matthieu et chez Luc, n'ont plus une grande importance. En suivant la marche du récit de Matthieu, on rencontre les péricopes de Luc dans l'ordre suivant : I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X, XII, XIII, XXXI, XXXIV. Il n'y a donc aucune divergence. Nous pouvons imaginer la disposition que les Logia présentaient, peut-être avec intercalation d'autres éléments entre ceux qui nous permettent de con-

cevoir le plan primitif du recueil. Ils s'ouvraient par des notices sur la prédication de Jean-Baptiste et sur la tentation. Puis venait une sorte de discours-programme commençant par les Béatitudes et se terminant par la parabole de la maison bâtie sur le roc. Ensuite venaient l'épisode du centenier de Capernaum et deux morceaux (le message de Baptiste et le témoignage de Jésus sur Jean-Baptiste) qui caractérisaient le rapport de l'Évangile et du précurseur. Dans la suite, on trouvait les paroles sur la révélation aux enfants, sur la brebis perdue et sur le devoir de pardonner et, enfin, peut-être comme conclusion, la parabole des talents (ou des mines).

Quant aux autres éléments des Logia reproduits à la fois par Matthieu et par Luc (paraboles, discussion sur Beelzébul, discours d'envoi des apôtres en mission, invectives contre les pharisiens, enseignements divers), nous ne croyons pas que l'on soit en état de formuler quelque conjecture sur la place qu'ils occupaient.

La question de la disposition primitive des Logia pourrait être envisagée à un point de vue très différent de celui auquel nous nous sommes placé jusqu'ici. Nous avons vu que le rapport des textes de Matthieu et de Luc, dans les morceaux qui leur sont communs et qui manquent chez Marc, varie extrêmement depuis la quasi-identité

jusqu'à une diversité qui laisse seulement reconnaître la communauté d'origine. Rien ne nous autorise à admettre que le premier ou le troisième évangéliste ou peut-être l'un et l'autre, aient varié dans la méthode suivant laquelle ils reproduisaient le texte de leurs sources, tantôt le donnant avec seulement de légères corrections stylistiques, tantôt le remaniant très librement sans qu'on puisse découvrir d'explication satisfaisante d'une telle diversité de traitement. Comme on ne relève pas de semblable variation dans l'utilisation du texte de Marc, on est conduit à regarder non pas du côté des évangélistes, mais du côté de la source. On est ainsi amené à distinguer dans les Logia plusieurs couches successives, ce qui s'accorde bien avec le caractère que nous leur avons reconnu d'être une collection plutôt qu'une œuvre construite suivant un plan systématique. Une première couche serait formée des morceaux entrés d'abord dans la collection. Ultérieurement le recueil aurait été enrichi en des milieux différents, en sorte que les mêmes morceaux ajoutés dans les deux branches qui ont donné naissance aux documents utilisés par Matthieu d'une part et par Luc de l'autre, ont pu y pénétrer après avoir eu dans la tradition antérieure des histoires différentes et s'être ainsi diversifiés. Il va sans dire que ce ne sont pas

exclusivement les mêmes morceaux qui ont été ainsi ajoutés aux Logia et qu'ainsi l'hypothèse expliquerait aussi, sans avoir recours à d'autres documents, l'origine de certaines péricopes qui ne se trouvent que dans le premier ou dans le troisième évangile. Mais il convient de laisser provisoirement ce point de côté.

Si notre hypothèse est exacte en ce qui concerne les morceaux communs, elle doit avoir une conséquence dont l'évidence saute aux yeux. Si des morceaux ont été ajoutés parallèlement mais indépendamment dans les deux recensions des Logia utilisées par Matthieu et par Luc, ils n'ont pas dû être introduits aux mêmes endroits. Il devra donc y avoir une certaine correspondance entre la liste des fragments différemment insérés et celle des morceaux pour lesquels les textes de Matthieu et de Luc ont de sensibles divergences de forme.

Voyons donc comment les choses se présentent à ce point de vue. On peut constituer un premier groupe des morceaux de forme proche et de disposition semblable. Il comprend les fragments suivants : I (I), II (II), III (III), IX-X (IV), XVI (IV), XXII (VII), XXIII (VIII), XXX (IX), XXI (X), XXXVI (XXV).

Un second groupe est constitué par les morceaux de disposition différente mais de forme

proche. Il comprend les fragments suivants : XI (xv), XIV (xxxii), XV (xxi), XVII (xvi), XXIV (xi), XXV (xii), XXVII (xx), XXXIII (xiii), XXXV (xiv), XLIV (xix), XLV (xxvii), XLVIII (xxii). Comme ces fragments, à part un seul (XXXIII) [xiii], se trouvent parmi ceux que nous avons considérés comme ayant été insérés par Matthieu à la place qu'ils occupent dans son évangile pour des raisons de composition, les différences d'insertion ne font pas objection à ce qu'ils aient fait partie, avec les morceaux de la première série, du fonds premier des Logia.

Dans un troisième groupe [1], nous rangerons les morceaux qui diffèrent à la fois par la disposition et par la forme : IV (xxx), V (xviii*), VII (xxiv), XIII (xviii*), XV (xxi), XIX (xxvi), XX (vi*), XXI (vi*, xxvi), XXIII (viii), XXIV (v*), XXV (xii), XXXII (xii), XXXIV (vi, xvii), XXXVII (v*), XXXVIII (xxxv), XXXIX (xxxi), XL (xxxiv), XLI (xxxviii), XLIII (xxviii), XLIV (xix), XLVII (xxxvi), XLIX (xxxvii). Il y a une correspondance très frappante entre cette liste et le résidu qui subsiste

1. Nous ne pensons pas qu'il y ait lieu de constituer un groupe à part des fragments qui présenteraient des différences profondes de forme, mais des analogies de disposition. Rigoureusement, en effet, ce groupe ne comprendrait qu'un morceau XX, *7*, *16-19*. *cf. 12*, *33-35* (*Lc.*, vi, *6*, *43-45*). « L'arbre et les fruits ». Ce morceau a un caractère très particulier et sans doute une histoire à part.

quand de l'ensemble des morceaux empruntés aux Logia on a déduit ceux dont la place primitive a été conservée à la fois par Matthieu et par Luc et ceux que Matthieu a déplacés pour les mieux incorporer à son récit ; ce fait nous semble constituer une précieuse confirmation de l'hypothèse que nous avons formulée.

Si les Logia se sont ainsi formés progressivement par adjonction d'éléments nouveaux à un fonds premier, adjonction faite parallèlement dans deux branches différentes, il est *a priori* très invraisemblable que ce soient exactement les mêmes morceaux qui aient été ajoutés de part et d'autre au recueil primitif. Mais avant d'examiner cette question, il convient d'envisager le problème des relations des Logia avec l'évangile de Marc.

IV. — Les Logia et l'évangile de Marc [1]

Nous avons vu, dans le rapide aperçu que nous avons donné de l'histoire du problème synoptique, que la question des rapports des Logia et de l'évangile de Marc reste controversée à l'heure actuelle. Bernhard Weiss et ses disciples, notamment

1. Voir, outre les travaux cités, p. 37 s. et n. 1, B.-H. Streeter, *St. Mark's knowledge and use of Q. Studies*, p. 166-183.

Titius, ont soutenu la thèse de la dépendance de Marc. Plus récemment cette thèse a été reprise par Harnack spécialement contre Wellhausen qui, au contraire, a défendu l'idée de la priorité de Marc non seulement par rapport aux évangiles de Matthieu et de Luc, mais encore par rapport à leur source commune.

L'indépendance absolue [1] des deux documents paraît peu vraisemblable *a priori*. On ne peut concevoir, en effet, que les récits relatifs à l'histoire évangélique et les paroles de Jésus aient fait l'objet de deux traditions sans contact l'une avec l'autre (Wellhausen, *Einl.*, p. 64). La relation des deux documents est d'ailleurs établie par l'existence chez Matthieu et chez Luc des doublets signalés plus haut (p. 218 n. 1), qui sont trop nombreux et trop précis pour qu'on puisse les expliquer par des rencontres fortuites ou par le fait qu'en dernière analyse, Marc et les Logia ont dû puiser à la même tradition primitive sur la vie et l'enseignement de Jésus. Pour expliquer les parallèles constatés dans les doublets, une parenté d'ordre littéraire est nécessaire.

1. Cette indépendance a été soutenue par C.-S. Patton. *Did Mark use Q? or did Q use Mark? Am. Journ. of theol.*, 1912, p. 634 s. — Stanton (*II*, p. 113) admet une idée analogue en supposant que Marc n'a pas connu les Logia en grec, mais seulement en araméen.

La relation des deux documents étant admise, le point délicat est de déterminer de quelle nature est cette relation. Marc est-il, — il ne s'agit bien entendu que de points d'importance accessoire — secondaire par rapport aux Logia, ou le rapport des textes est-il inverse? Une première observation toute extérieure paraît favorable à la priorité de Marc : les évangiles de Matthieu et de Luc étant, en gros, des combinaisons de Marc et des Logia, comment expliquer que ces combinaisons aient remplacé les Logia et ne se soient pas substituées à Marc? N'y aurait-il pas là une preuve qu'au moment de la composition des premier et troisième évangiles, Marc avait une position mieux assise que les Logia, c'est-à-dire probablement existait depuis plus longtemps? Cet argument serait probant si les Logia et Marc étaient des documents similaires, or ce n'est pas le cas. Marc, par son plan organique et par son individualité, était une œuvre d'un caractère accusé qui gardait sa raison d'être, même à côté d'évangiles plus complets, tandis que les Logia, simple collection, de caractère beaucoup plus flottant, n'avaient plus d'intérêt après que leur substance eut été recueillie par les premier et troisième évangélistes.

D'autres observations d'ordre général sont, au contraire, favorables à la priorité des Logia. L'étude du rôle joué par l'histoire évangélique

dans la pensée religieuse de l'âge apostolique montre qu'on s'est tout d'abord attaché aux paroles de Jésus considérées comme constituant une autorité religieuse absolue et que ce n'est qu'à un stade ultérieur qu'on a commencé à prendre intérêt aux faits de l'histoire évangélique. De cela il y a lieu, semble-t-il, de conclure que la constitution d'un recueil de paroles de Jésus a dû précéder la rédaction d'un récit de sa vie [1]. Mais ce n'est pas tout. L'importance prépondérante que les paroles de Jésus présentaient pour la foi ne permettrait pas de comprendre la place relativement restreinte que les paroles de Jésus occupent dans l'évangile de Marc si, au moment de sa rédaction, n'avait pas déjà existé un recueil de paroles. Il y a là, nous semble-t-il, une observation favorable à la priorité des Logia [2].

Mais les remarques qui précèdent ont un caractère trop théorique pour résoudre vraiment le problème. Celui-ci doit être serré de plus près. Wellhausen a fait observer que Matthieu et Luc ont, sous l'influence des Logia qu'ils utilisent, fait subir au plan de Marc une transformation qui peut paraître légère au premier coup d'œil mais qui,

1. Von Soden, *Das Interesse des apostolichen Zeitalters an der evangelischen Geschichte.*

2. Jülicher, *Einl.*, p. 322; Bousset, *Evangelien (synoptische)*, *R. G. G.*, *II*, col. 709 s.

si on l'examine de près, a une portée sensiblement plus considérable. La confession de Pierre fait époque dans l'histoire du ministère de Jésus telle que la raconte Marc. A partir du moment où Jésus a été reconnu comme le Messie par Pierre, il donne à son enseignement un caractère nouveau, le faisant porter sur le sort qui l'attend et l'adressant uniquement au cercle des apôtres. L'Évangile proprement dit se trouve ainsi enfermé entre la confession de Pierre et l'histoire de la passion. Chez Matthieu et chez Luc, au contraire, le centre de gravité est déplacé : il n'est plus dans des instructions particulières, mais dans des enseignements donnés en public, comme le Sermon sur la Montagne. Il y a là, pense Wellhausen, projection dans la première partie du ministère de Jésus de ce qui a appartenu à la seconde, donc altération. Cet élargissement et cette généralisation de l'évangile primitif de Marc dans les Logia et sous l'influence des Logia chez Matthieu et chez Luc sont, aux yeux de Wellhausen, un indice très net du caractère secondaire des Logia (*Einl.*, p. 70 s.).

Le raisonnement de Wellhausen nous paraît appeler une double réserve. Il n'est pas légitime d'opérer comme si le tableau du ministère de Jésus tracé par Marc répondait exactement, sinon à la réalité historique du développement des faits, du moins au premier récit qui en ait été donné. En second

lieu, quand il serait établi plus nettement que ce n'est réellement le cas que l'incorporation des Logia dans les évangiles de Matthieu et de Luc a eu pour conséquence un déplacement du centre de gravité de la narration évangélique primitive, il resterait à prouver que le plan qui apparaît à la suite de la combinaison des Logia et de Marc était aussi celui des Logia. Or la nature des éléments constitutifs des Logia et ce que l'on aperçoit de la disposition primitive du recueil contredit nettement cette hypothèse. Il ne faut donc pas dire que les Logia présentent du ministère de Jésus un tableau différent de celui que suppose Marc. Ils donnent seulement un aperçu de l'enseignement évangélique. La déformation de la narration de Marc chez Matthieu et chez Luc résulte de la combinaison de deux documents de natures différentes, d'un évangile et d'un résumé doctrinal. Les deux choses ne sont pas sur le même plan, et par conséquent on ne peut établir un classement chronologique entre elles d'après les stades différents du développement de la pensée chrétienne auxquels elles correspondraient.

La méthode la plus sûre pour l'étude du problème qui nous occupe nous paraît être l'examen de quelques-uns des points sur lesquels un contact peut être constaté entre les documents considérés.

Prenons d'abord les récits relatifs à Jean-Baptiste.

Tels qu'ils se présentent chez Matthieu et chez Luc, ils sont, si on fait abstraction du petit développement particulier à Luc (*3, 10-14*), constitués par trois éléments. A. Une notice générale sur l'activité de Jean-Baptiste (*Mt., 3, 1-6. Lc., 3, 1-6*). B. Son appel à la repentance (*Mt., 3, 7-10. Lc., 3, 7-9*) C. Sa prédication messianique (*Mt., 3, 11-12. Lc., 3, 15-18*). Aucun de ces trois éléments ne se suffit à lui-même. Il n'est donc pas possible de considérer que les récits de Matthieu et de Luc puissent venir de la combinaison de traditions parallèles. Rien n'autorise à mettre en doute leur caractère homogène. Le récit de Marc ne comporte que le premier élément (*1, 1-6*) et le troisième (*1, 7-8*), celui-ci sous une forme sensiblement différente de celle de Matthieu et de Luc. Deux explications des rapports du texte de Marc avec ceux de Matthieu et de Luc sont concevables. Ou bien Matthieu et Luc ont développé le récit sommaire de Marc ou bien celui-ci a abrégé sinon le récit des deux autres évangiles, du moins la source qu'ils ont reproduite. C'est cette seconde explication qui nous paraît devoir être admise. Nous ne ferons pas état pour l'établir du fait que, si on n'acceptait pas cette théorie, il faudrait expliquer comment Matthieu et Luc ont développé de la même manière le texte sommaire de Marc et nous nous bornerons pour justifier notre

opinion aux observations suivantes : 1° Matthieu et Luc placent la citation d'Ésaïe après la première notice sur Jean-Baptiste, ce qui est une disposition plus simple et plus naturelle que celle de Marc qui a mis la citation en tête de son récit [1]. Il semble bien qu'il y ait eu ici un déplacement fait par Marc pour commencer son récit par une prophétie de l'Ancien Testament. 2° La prédication messianique de Jean se présente chez Matthieu [2] sous la forme suivante : « Moi, je vous baptise d'eau pour la repentance. Celui qui vient après moi est plus grand que moi, je ne suis pas digne de porter ses sandales ; Lui vous baptisera d'Esprit Saint et de feu. Il a son van dans sa main et nettoiera son aire. Il amassera le froment dans son grenier et brûlera la balle au feu qui ne s'éteint pas ». Marc donne à cette prédication messianique une forme plus brève : « Celui qui est plus fort que moi vient après moi. Je ne suis pas digne, en me baissant, de délier la courroie de ses sandales. Moi je vous ai baptisé d'eau, Lui vous baptisera d'Esprit Saint ». Le sens de ces deux morceaux

1. Nous ne parlons pas du fragment de *Malachie* (*3,1*) qui, dans *Mc.*, *1,2*, est mis avant la citation d'*Esaïe*, *40,3*, car ce doit être une interpolation postérieure faite d'une manière malencontreuse d'après *Mt.*, *11*, *10*.

2. Nous nous bornons à comparer le texte de Marc à celui de Matthieu, Luc ne présentant, par rapport à Matthieu, que des variantes sans importance.

est si différent qu'on peut laisser de côté les divergences de forme qu'il y a sur plusieurs points entre eux pour s'en tenir au sens général. Le Messie, dont le texte de Matthieu annonce la venue, est un Messie apocalyptique. Le baptême d'Esprit Saint et de feu dont il est question est un jugement apocalyptique ainsi que le prouve la phrase qui manque chez Marc. L'absence de cette phrase ainsi que des mots « et de feu » a pour conséquence qu'au lieu du baptême apocalyptique qui est un jugement, il y a chez Marc le baptême chrétien et que celui dont la venue est annoncée n'est pas le Messie apocalyptique mais le Messie historique au nom duquel le baptême chrétien était donné. Il n'est pas admissible qu'à une prophétie se rapportant au Christ historique et au baptême chrétien ait été substituée une prophétie ayant pour objet un Messie et un baptême apocalyptiques. L'évolution inverse est au contraire très naturelle, elle n'est qu'un élément de ce long travail par lequel la tradition chrétienne a adapté à ses fins propres la tradition sur Jean-Baptiste et s'est, s'il est permis de s'exprimer ainsi, annexé le prophète du désert pour le réduire au rôle de précurseur [1]. Les Logia reproduits par Matthieu et Luc donnent, semble-t-il, ici une tradition

1. Dibelius, *Die urchristliche Ueberlieferung von Johannes dem Täufer*, Gœttingen, 1911.

préchrétienne [1], qui est entièrement christianisée chez Marc. C'est une preuve qui nous semble décisive de son caractère secondaire. 3° La suppression de la prédication de repentance de Jean-Baptiste est, sans doute, en relation avec ce travail d'adaptation fait par Marc et sert à diminuer l'originalité de l'enseignement de Jean.

La conclusion à laquelle nous arrivons est donc que les récits de Marc sur Jean-Baptiste ne sont qu'un résumé tendancieux du récit des Logia.

Un autre cas où Marc abrège un récit plus exactement rapporté par Matthieu et par Luc nous est fourni par l'épisode de l'accusation de possession portée contre Jésus (*Mc., 3, 22-30. Mt., 12, 22-32. Cf. 9, 32-34. Lc., 11, 14-23; 12, 10*). La relation des textes peut être résumée dans le tableau suivant :

	Mc.	Mt.	Lc.	
1.	»	*12, 22-23 (cf. 9, 32-33)*	*11, 14*	Guérison d'un démoniaque.
2.	*3, 22*	*12, 24* cf. *9, 34*	*11, 15*	Les Juifs accusent Jésus de chasser les démons par Beelzébul, le prince des démons.
				Réponse de Jésus :
3.	*3, 23-26*	*12, 25-26*	*11, 17-18*	1. Si Satan est divisé, il ne peut subsister.

1. Wellhausen, *Mt.*, p. 6 ; M. Dibelius, *D. urchr. Ueberl.* p. 56 s.

Mc.	Mt.	Lc.	
4. »	12, 27-28	11, 19-20	2. Si je chasse les démons par Beelzébul, vos fils, par qui les chassent-ils? si je les chasse par Dieu, c'est que le Royaume de Dieu est venu.
5. 3, 27	12, 29	11, 21-22	3. Parabole de l'homme fort.
6. »	12, 30	11, 23	4. Celui qui n'est pas avec moi est contre moi.
7. 3, 28-29	12, 31-32	12, 10	5. Le blasphème contre l'Esprit.

Le premier fait qui frappe dans ce morceau c'est l'absence d'un récit de guérison dans Marc [1], absence qui a pour effet de réduire le texte du second évangile à n'être qu'un tronçon de récit. Chez lui l'accusation portée contre Jésus n'est motivée par rien. L'insinuation des pharisiens, il chasse les démons par Beelzébul, ne se comprend que comme un artifice employé par eux, pour ruiner l'impression qu'une guérison de démoniaque vient de produire sur le peuple. Il est vrai que la guérison est ici tellement supposée et appelée par le contexte que l'on pourrait envisager l'hypothèse de Matthieu et Luc comblant spontanément ce qui était une évidente lacune de la tradition, mais cette hypothèse n'expliquerait ni

1. Il n'est pas possible de rattacher l'accusation de possession à un des récits de guérison rapportés par Marc avant *3, 22*. Cf. Maurice Goguel, *Mc.*, p. 90.

l'identité des deux guérisons de Matthieu et de Luc ni les autres contacts littéraires constatés entre leurs textes. Elle se heurte aussi au fait que le doublet que présente par rapport à *Mt.*, *12, 22-24*, le fragment *9, 32-34* montre que l'association entre la guérison de démoniaque et l'accusation de possession n'est pas le fait de l'évangéliste. La suppression du récit de guérison par Marc a été sans doute déterminée par l'intention de rapprocher l'une de l'autre l'accusation de folie portée contre Jésus par les siens (*3, 20-21*) et l'accusation de possession formulée par les pharisiens (*3, 22*)[1].

L'accusation de possession elle-même ne présente pas dans les textes de Marc, de Matthieu et de Luc, de variantes bien notables ; peut-être cependant peut-on considérer, comme des traits secondaires chez Marc, la mention des scribes venus de Jérusalem et le développement en deux phrases de l'accusation portée contre Jésus.

Le premier élément de la réponse de Jésus est, chez Matthieu et Luc, sensiblement plus court que chez Marc. L'introduction que donne le second évangile ne paraît pas primitive. Elle ne dit pas

1. Le lien entre les deux péricopes est artificiel. On ne saurait admettre, en effet, que la réflexion formulée hors de la maison par les proches de Jésus ait pu provoquer l'accusation des pharisiens qui sont dans la maison.

que Jésus a deviné les pensées de ses adversaires, ce qui suppose que l'accusation a été ouvertement formulée et, par conséquent, constitue une aggravation de la scène. En outre, Marc ajoute que Jésus appelle ses adversaires et leur parle en paraboles. Cela ajoute à la solennité de son discours. Le développement purement verbal qui est donné à la première partie des paroles de Jésus chez Marc (24 mots au lieu de 16 chez Matthieu, sans l'adjonction d'aucune idée) n'est guère favorable à la priorité de son texte. Enfin la disposition de Matthieu et de Luc qui mettent après la parabole, la question relative à Satan paraît plus naturelle que celle de Marc qui met une partie de cette question avant la parabole, une autre après.

Marc n'a pas la seconde partie de la réponse de Jésus. On pourrait être tenté de considérer que dans Matthieu et Luc un élément étranger a été ajouté après coup [1]. Il vient en effet séparer deux idées qui ont entre elles une relation organique, l'idée que Satan ne peut se combattre lui-même et celle que l'expulsion de démons suppose que Satan, leur chef, a été préalablement lié. Toutefois la dialectique du texte de Marc pourrait bien être

1. Il resterait, il est vrai, à expliquer comment il a pu être ajouté à la même place dans les premier et troisième évangiles.

l'œuvre de l'évangéliste qui, pour établir une argumentation plus serrée, aurait écarté un élément de la source.

La phrase de Matthieu et de Luc « Celui qui n'est pas avec moi est contre moi... » manque dans le second évangile. Comme Marc donne ailleurs (*9*, *40* par. à *Lc.*, *9*, *50*) un logion presque identique, il pourrait y avoir ici une suppression intentionnelle et réfléchie de sa part.

Le dernier élément de la réponse de Jésus, la parole sur le blasphème, soulève deux problèmes, l'un de forme : lequel des trois textes est primitif? l'autre de composition ; Luc a-t-il séparé cette parole du discours de Jésus pour l'insérer dans un autre contexte, ou bien Marc et Matthieu ont-ils fait ici une addition à la source? Le contexte dans lequel cette parole est donnée chez Luc est artificiel. C'est un groupement de paroles de Jésus qui ont des parallèles en divers endroits de Matthieu. La parole sur le blasphème contre l'Esprit semble avoir été intentionnellement rapprochée par Luc de la promesse d'une assistance de l'Esprit faite aux disciples qui comparaîtront devant les tribunaux.

Quant à la forme de cette parole, on peut considérer comme défavorable à la priorité de Marc, le fait qu'il a ajouté une réflexion (car ils disaient : il a un esprit impur) que Matthieu

n'aurait eu aucune raison de supprimer s'il l'avait trouvée dans sa source. Toutefois cette observation ne porte pas sur le fond de la question. Sans entrer ici dans la discussion de l'argumentation que Wellhausen a développée en faveur de la priorité de Marc sur ce point [1], il suffira de faire remarquer que chez Matthieu la conclusion que représente la parole sur le blasphème est bien peu satisfaisante. C'est une singulière manière de combattre une accusation portée contre Jésus que de dire que le blasphème qu'elle constitue — à la différence du blasphème contre l'Esprit — peut être pardonné. Chez Marc, au contraire, la conclusion est parfaitement adaptée au contexte. « Tout blasphème peut être pardonné mais pas le blasphème contre l'Esprit, c'est-à-dire pas le blasphème contre l'inspiration de Jésus ». La différence est si nette qu'on ne saurait concevoir ici la priorité de Marc. Matthieu n'aurait pas altéré le développement logique de sa source, Marc, s'il l'avait trouvé dans son texte ; il représente donc un stade encore imparfait du développement de la pensée. Marc, sur ce point, a corrigé les Logia.

La conclusion à laquelle nous aboutissons pour l'ensemble de la péricope de Beelzébul est donc

1. Wellhausen, *Einl.*, p. 66 s., cf. Jülicher, *Einl.*, p. 321. Pour l'exposé et la discussion de l'argumentation de Wellhausen, voir Maurice Goguel, *Mc.*, p. 96 s.

que Matthieu et Luc suivent les Logia plus fidèlement que Marc qui n'a reproduit leur texte qu'en y pratiquant certaines coupures et en y faisant, à la fin, une correction.

La péricope *Mc.*, *4*, *21-25*, qui constitue une exhortation à l'intelligence à la suite de l'enseignement en paraboles, nous paraît, elle aussi, établir nettement la dépendance de Marc par rapport aux Logia. Ce morceau a un parallèle direct dans *Luc*, *8*, *16-18*. Il y a en outre des parallèles à tous ses éléments constitutifs en différents passages de Matthieu et de Luc (en dehors de *Lc.*, *8*, *16-18*). Un coup d'œil jeté sur le tableau de ces parallèles [1] montre que Marc a compilé ici des matériaux empruntés aux Logia [2].

Pour la péricope de l'envoi des apôtres en mission (*Mc.*, *6*, *6b-13*), nous pouvons laisser de côté le texte de Luc (*9*, *1-6* ; *10*, *1-12*), qui pose un problème particulier pour nous occuper unique-

1.

Mc.	*Lc. 8.*	*Mt.*	*Lc.*
4, 21	*8, 16*	*5, 15*	*11, 33*
4, 22	*8, 17*	*10, 26*	*12, 2*
4, 23	»	*11, 15 ; 13, 9.43*	*8, 8 ; 14, 35*
4, 24a	*8, 18a*	»	»
4, 24b	»	*7, 2a*	*6, 38*
4, 24c	»	*6, 33b*	»
4, 25	*8, 18b*	*13, 12*	*19, 26*

2. Cf. Titius, *Das Verhältniss der Herrenworte im Markusevangelium zu den Logia des Matthaeus*, *Th. St. f.* B. Weiss, Gœttingen, 1892, p. 290, 306, 311 ; Joh. Weiss, *Aelt. Ev.*, p. 370 s. ; Nicolardot, *Procédés de rédaction*, p. 247 s.

ment des relations du texte de Marc avec celui de Matthieu (*9*, *35-10*, *16*). Marc nous paraît donner ici du texte de Matthieu ou d'un texte semblable un abrégé tellement résumé que par endroits, il en devient inintelligible. Au *verset 10* Marc fait dire à Jésus : « Quand vous entrez dans une maison, restez-y jusqu'à ce que vous en sortiez. » Cette parole n'a de sens que si on la commente par les textes parallèles de Matthieu et de Luc qui disent : « Lorsque vous êtes entrés dans une maison, logez-y jusqu'à ce que vous sortiez de la ville ». Le fait qu'il n'est pas question de ville chez Marc rend aussi bien obscur le passage du *v. 10* au *v. 11*.

On pourrait faire à peu près les mêmes observations à propos des invectives contre les pharisiens (*Mc.*, *12*, *38-40*. *Mt.*, *23*, *1-39*. *Lc.*, *20*, *45-47*. *cf. Lc.*, *11*, *39b-52*). Là encore Marc ne fait que résumer un texte plus complètement reproduit par Matthieu. Il y a chez lui un détail, « Les pharisiens aiment à se promener en robes », qui ne peut se comprendre que comme un résumé du développement du premier évangile sur les phylactères.

Les constatations qui précèdent nous paraissent établir la dépendance de Marc par rapport aux Logia. Cette dépendance apparaît dans quelques cas particuliers à cause d'abréviations ou d'alté-

rations que Marc a fait subir aux éléments qu'il empruntait aux Logia. Rien ne nous autorise à supposer que ces circonstances soient réalisées dans tous les cas où les Logia ont servi de source à Marc. Il faut donc envisager la possibilité d'autres emprunts aux Logia non seulement lorsque certains accords de détail entre les textes de Matthieu et de Luc suggèrent l'idée d'une reproduction moins fidèle de la source par Marc que par les autres évangélistes, mais peut-être dans d'autres cas aussi au sujet desquels on ne peut se prononcer que par conjecture et en s'appuyant sur les analogies que certains morceaux présentent avec d'autres éléments appartenant aux Logia. Un essai de détermination approximative des morceaux de Marc qui pourraient avoir cette origine ne peut être tenté qu'en relation avec l'étude générale des sources du second évangile. Nous nous réservons d'y revenir plus loin (Voir p. 328 s.).

V. — Les Logia et les sources particulières de Matthieu et de Luc

Si l'évangile de Marc était perdu et si on tentait d'en faire une reconstitution à l'aide de Matthieu et de Luc, il y a un nombre assez important de ses péricopes qu'on hésiterait à lui attribuer parce qu'elles manquent, les unes chez

Matthieu et les autres chez Luc. Il en va vraisemblablement de même des Logia et il peut se trouver, soit chez Matthieu, soit chez Luc, des morceaux particuliers qui en proviennent. A cette considération il faut ajouter que si les Logia sont vraiment, comme nous le supposons, une collection qui a été en s'enrichissant, il doit y avoir des morceaux qui ne se trouvaient que dans la recension utilisée par Matthieu ou dans celle dont s'est servi Luc. Il y a donc une double raison d'admettre que des morceaux particuliers à Matthieu ou à Luc puissent avoir leur origine dans les Logia. Nous nous bornons à noter ici cette vue générale pour revenir sur cette question dans l'étude des sources de Matthieu et de Luc (Voir p. 508 s. et p. 425 s.).

VI. — La langue originale des Logia, leur date de composition

Au témoignage de Papias, les Logia auraient été composés en araméen. Le fait est *a priori* assez vraisemblable. La seule question qui se pose est celle de savoir à quel moment s'est fait le passage de l'araméen au grec. Il ne nous paraît pas douteux qu'il soit antérieur à l'utilisation du recueil par les trois évangélistes. On a toutefois

signalé un nombre assez important de différences entre les textes de Matthieu et de Luc qui pourraient s'expliquer d'une manière satisfaisante comme des variantes de traduction [1]. La portée de ces faits n'est cependant pas suffisante pour contrebalancer les affinités de textes qui obligent à conclure à l'utilisation par Matthieu et Luc, et accessoirement aussi par Marc, d'un même document grec. On peut, croyons-nous, facilement concilier ces indications en apparence contradictoires en admettant que Matthieu et Luc se sont bien servi du même document grec mais que, dans la recension suivie par l'un d'eux, la traduction avait été, en quelques endroits, corrigée sur l'original araméen.

Le problème de la date de composition ne se pose pas pour les Logia d'une manière simple, puisque ce document ne nous apparaît pas comme un écrit homogène mais comme une collection qui a été en s'enrichissant. S'il s'agit du fond premier, la date de composition de Marc (peu après 70) marque un *terminus ad quem*, mais il

1. Voir là-dessus Wellhausen, *Einl.*[1], p. 36 s.; W. C. Allen, *The aramean background of the Gospels*, *Studies*, p. 299-304. On peut encore consulter utilement les travaux plus anciens de Arnold Meyer (*Die Muttersprache Jesu*, Freiburg i. B., Leipzig, 1896), de Nestle (*Philologica sacra*, Berlin, 1896) et de Dalman (*Die Worte Jesu*, *I*, Leipzig, 1898). — Wernle (*S. F.*, p. 229) met l'existence d'un original araméen en doute.

est évident que le noyau primitif de la collection peut remonter beaucoup plus haut jusqu'aux premiers temps du christianisme, voire même plus haut encore, jusqu'à l'époque du ministère de Jésus. Il n'est nullement inconcevable en effet que, du vivant même du maître, les disciples aient commencé à se remémorer certains de ses enseignements, peut-être même à en fixer quelques-uns par écrit. Mais ce ne sont là que des possibilités théoriques. S'il est bien certain que les Logia n'ont pas apparu brusquement au moment où ils allaient être utilisés par les évangélistes synoptiques, on ne peut méconnaître que ce soit seulement à ce moment-là que nous en apercevions nettement l'existence. Antérieurement les épîtres de Paul attestent la haute autorité dont jouissaient les paroles du Seigneur, mais elles ne font pas — il faut ajouter, elles n'avaient aucune raison de faire — allusion à un recueil qui aurait existé de ces paroles.

Quant aux développements du fond premier des Logia, qui ont servi à Matthieu et à Luc, le *terminus ad quem* est déterminé par la composition des premier et troisième évangiles. Il paraît probable que l'élargissement a dû se faire progressivement et s'étendre sur toute la période qui sépare la composition de Marc de celles de Matthieu et de Luc.

A cause de leur nature essentiellement didactique, les Logia ne contiennent que peu d'allusions historiques qui permettent de les dater. Ce qui est dit des persécutions est trop vague pour pouvoir être utilement interprété. La seule allusion à un fait précis est celle qu'on trouve dans *Matthieu*, *23*, *35*, si, comme Wellhausen (*Einl.*, p. 118 s.) l'a rendu infiniment vraisemblable, il y est question du meurtre de Zacharie fils de Bariscée qui date de l'hiver 67-68. Malheureusement cette indication n'apporte pas une précision nouvelle.

Quant au lieu de composition, il paraît probable que c'est en Palestine que le recueil des Logia a dû naître. D'après Papias, il aurait eu pour auteur l'apôtre Matthieu. Cette donnée ne pourrait, en tout cas, être retenue qu'en ce qui concerne le noyau primitif du recueil, mais il est possible qu'il ne s'agisse ici que d'une conjecture de Papias ou de son informateur. Toutefois, si la tradition avait cherché à donner aux Logia un auteur autorisé, elle aurait pu trouver un personnage moins effacé que Matthieu. Il se peut donc qu'elle ait eu quelque raison de le choisir.

VII. — Résumé et conclusions

Essayons maintenant de résumer les observations qui précèdent : de très bonne heure on a dû, pour les besoins de l'enseignement chrétien, de la prédication et de la mission, recueillir les discours et les paroles de Jésus et les grouper suivant les thèmes principaux qu'il s'agissait de développer. Le recueil ainsi constitué avait déjà passé de l'araméen au grec au moment où Marc a entrepris de rédiger son évangile. Celui-ci répondait à un besoin quelque peu différent de celui que servaient les Logia. Visant lui aussi à l'édification, il se proposait non d'exposer l'enseignement du maître, mais de raconter sa vie, de le présenter vivant et agissant. Pour caractériser son enseignement, Marc a fait des emprunts aux Logia, mais comme il n'avait pas la prétention de leur substituer son œuvre, il ne s'est pas attaché à absorber toute leur substance. Loin de là, il paraît légitime de penser que c'est l'existence même des Logia qui a permis à Marc de ne pas faire au discours de Jésus une place plus considérable dans son livre.

Après la composition de l'évangile de Marc, les Logia ont continué à se développer ; ils ont dû le faire dans des milieux différents s'augmentant dans les deux branches divergentes que les évan-

giles de Matthieu et de Luc permettent d'apercevoir, par l'adjonction tantôt de mêmes morceaux différenciés dans la forme, tantôt de morceaux entièrement différents.

Matthieu et Luc, travaillant sans doute chacun de son côté, ne se sont pas proposés le même programme que Marc. Ils ont voulu fondre ensemble l'évangile de Marc, les Logia et, sans doute, d'autres traditions encore. Leur intention semble avoir été de concentrer, en une œuvre unique, toute la tradition évangélique et de remplacer ainsi, en les rendant inutiles, les essais antérieurs de rédaction. Au moment où ils ont écrit, l'évangile de Marc avait déjà dans l'Église une situation et une autorité qui ont assuré sa conservation, mais les Logia n'étaient pas protégés par une forte composition littéraire, ils n'avaient pas d'individualité, mais constituaient un recueil quelque peu amorphe. Ils disparurent donc complètement. On ne trouve plus trace d'eux au IIe siècle, car les recueils de paroles de Jésus trouvés en Egypte ne sont pas une trace de la survivance des Logia, mais paraissent, bien plutôt des extraits de nos évangiles canoniques complétés peut-être par quelques apocryphes.

CHAPITRE VII

L'ÉVANGILE DE MARC

I. — La tradition sur Marc [1]

Le Nouveau Testament mentionne à diverses reprises un personnage du nom de Marc ou de Jean-Marc.

D'après *Actes*, *12*, *12*, Pierre, miraculeusement délivré de la prison d'Hérode, vient à la maison de Marie [2], mère de Jean, surnommé Marc, où beaucoup de frères étaient en prière. Bien que le récit de la libération de Pierre appartienne aux parties les moins solides des Actes, il peut avoir conservé un détail exact sur le rôle joué par la

1. Sur l'ensemble de cette question voir Hitzig, *Ueber Johannes Marcus und seine Schriften*, Zurich, 1843 ; Swete, p. XIII s. ; Maurice Goguel, *Mc.*, p. 1-22 ; Lagrange, *Mc.*, p. XVII s.

2. A partir du VI^e^ siècle, cette maison a été identifiée à l'église de la Sainte Sion. Cf. Th. Zahn, *die Domitio S. Virginis und das Haus des Johannes Marcus*, Leipzig, 1899 ; Jean Ebersolt, *Les Actes de St-Jacques et les Actes d'Aquilas*, Paris, 1902, p. 23 s.

mère de Jean-Marc dans la première communauté jérusalémite (Voir *Introd.*, *III*, p. 224 s.).

Au contraire, les passages *Actes*, *12*, *25* ; *13*, *5*. *13* ; *15*, *37*. *39* appartiennent à une tradition solide. Ils nous apprennent que Marc accompagna Paul et Barnabas dans le premier voyage missionnaire jusqu'à Perge où il les quitta pour revenir à Antioche. Au moment du second voyage missionnaire Marc fut l'occasion d'un conflit entre Barnabas et Paul. Le premier refusant de considérer que la défection de Perge disqualifiât Marc, n'accepta pas de se séparer de lui et l'emmena à Chypre, laissant Paul choisir, en la personne de Silas, un autre collaborateur. Il faut sans doute se représenter que Jean-Marc avait quitté Jérusalem à la suite des persécutions et l'on doit vraisemblablement admettre que l'incident, rapporté par l'épître aux Galates entre Paul d'une part, Pierre et Barnabas de l'autre (*Gal.*, *2*, *11 s.*) fut pour quelque chose dans la séparation qui se produisit entre Barnabas et Paul, à la suite de laquelle Marc cessa, pour un temps, de faire partie du cercle des collaborateurs de Paul (*Introd.*, *III*, p. 253 s.). Dans les textes qui viennent d'être analysés, Marc est appelé deux fois « Jean surnommé (ou appelé) Marc » (*12*, *25* ; *15*, *37*), deux fois « Jean » (*13*, *5*. *13*), et une fois « Marc » (*15*, *39*).

Au moment où Paul écrit les épîtres aux Colossiens (*4, 10*) et à Philémon (*24*), Marc est auprès de lui. Dans l'épître aux Colossiens, il le donne comme le cousin de Barnabas. Avec Aristarque, il est le seul collaborateur juif de Paul. L'un et l'autre ont été une consolation pour l'apôtre. Marc, au moment où la lettre est écrite, pourrait être sur le point de se rendre à Colosse. L'Église aurait déjà reçu des lettres à son sujet ; toutefois il est possible que la phrase qui donne ces renseignements se rapporte à Barnabas et non à Marc[1]. Il y a donc lieu d'admettre qu'entre l'épisode d'Antioche et l'épître aux Colossiens une réconciliation est intervenue entre Paul et Marc ou plutôt que la séparation entre eux n'avait pas eu le caractère d'une rupture.

Dans *II Timothée*, *4, 11*, il est dit : « Amène Marc avec toi, car son service m'est utile ». L'auteur de l'épître introduit ici Marc parce qu'il savait qu'il faisait partie de l'entourage de Paul, peut-être avait-il sous les yeux ou présents à l'esprit, les textes des épîtres aux Colossiens et à Philémon. Peut-être aussi utilise-t-il ici un fragment d'une lettre authentique de Paul. Mais, dans ce cas, l'ignorance complète où nous sommes des circonstances de composition de cette lettre

1. Voir Maurice Goguel, *Mc.*, p. 3, n. 3.

nous empêche d'utiliser le renseignement qu'elle nous apporte[1].

On lit enfin, dans la première épître de Pierre (*5, 13*) : « Marc, mon fils vous salue ». Il ne faut sans doute penser ici qu'à une paternité spirituelle comme celle dont il est maintes fois question chez Paul (*I. Cor., 4, 15. 17. Phm., 10*)[2]. La question de l'authenticité de l'épître de Pierre n'intervient pas pour l'appréciation de ce témoignage qui, de toutes façons, établit que Marc appartenait à l'entourage de Pierre[3].

1. Il faut se demander si, Luc étant nommé à côté de Marc, l'auteur de l'épître n'aurait pas voulu mettre les deuxième et troisième évangiles sous le patronage de l'apôtre Paul. Cf. JÜLICHER, art. *Marcus*, *R. E.*, *XII*, p. 289.

2. Cependant certaines légendes postérieures ont fait de Pierre, le père ou le beau-père de Marc. Cf. TH. SCHERMANN, *Propheten und Apostellegenden*, Leipzig, 1907 (*T. U.*, *XXXI*), p. 286. D'autre part, le prologue monarchien précise la parenté spirituelle en ce sens que Pierre aurait baptisé Marc.

3. On a voulu reconnaître Marc dans le porteur de la cruche, qui, d'après *Mc.*, *14*, *13*, conduit les disciples chargés de préparer le dernier repas (le moine Alexandre, *AA. SS. Junii*, *II*, p. 440 [VI^e S]; cf. ZAHN, *Einl.*, *II*, p. 212) ou encore dans le jeune homme qui s'enfuit nu au moment de l'arrestation de Jésus (*Mc.*, *14*, *51. 52* (VICTOR d'ANTIOCHE [V^e S] in *Catenae graecorum patrum in ev. sec. Marcum*, *ed.* POSSINUS, Romae, 1673, p. 328; B. WEISS dans MEYER, *II*[8], p. 242; ZAHN, *Einl.*, *II*, p. 243). La première de ces identifications ne peut pas être retenue, car le texte sur lequel elle s'appuie n'appartient pas aux parties les plus anciennes de l'évangile. La seconde est au moins une ingénieuse conjecture qui rendrait compte d'un épisode énigmatique, mais cette conjecture n'est pas sans soulever de sérieuses difficultés (MAURICE

La plupart des critiques estiment qu'il n'y a pas d'objection décisive qui empêche de rapporter tous ces témoignages au même personnage [1]. L'opinion contraire a cependant des partisans [2]. Les arguments tirés soit du double nom Jean-Marc, soit

Goguel, *Mc.*, p. 270 s.). Il faudra donc s'abstenir de construire sur l'interprétation de ce passage, comme par exemple Zahn (*Einl.*, *II*, p. 243 s.), qui pense établir que c'est dans la maison de Marie que Jésus a pris son dernier repas, ou comme Swete, (p. LXV, 354), qui fait de cette même Marie la propriétaire du jardin des Oliviers. K. Lincke, (*Simon Petrus und Johannes Marcus*, *Z. N. T. W.*, *V*, 1904, p. 199) rapporte à Marc le passage *II Cor.*, *2*, *18*, où il est question d'un frère « dont la louange, dans l'Évangile, est répandue dans toutes les Églises ». Cette interprétation doit être écartée parce que l'Évangile est chez Paul une prédication et non un livre ; même s'il était question d'un livre, rien ne prouverait que ce soit de l'évangile de Marc. Enfin, au moment où ce texte a été écrit, l'évangile de Marc n'était certainement pas composé.

1. Renan, *Les Apôtres*, Paris, 1866, p. 278 s ; Sabatier, art. *Marc* (*saint*) dans l'*Encycl.* de Lichtenberger, VIII, p. 645 ; Jülicher, art. *Marcus*, *R. E.*, *XII*, p. 289 ; *Einl.*, p. 275 ; Zahn, *Einl.*, *II*, p. 211 ; Swete, p. XV, XIX ; Jacquier, *Hist.*, *II*, p. 417.

2. Cesar Baronius, *Annales ecclesiastici*, éd. de Lucques, 1738 s. t. I, p. 332 (ad a. 45) ; P. Possin, *Catenae in. ev. sec. Marcum*, p. 1 ; Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, éd. de Paris, 1693 s., *II*, p. 97, 108 ; Schleiermacher, *Ueber die Zeugnisse*, *St. u. Kr.*, 1832, p. 758 ; Kienlen, *Noch ein Wort ueber das Zeugniss des Papias für unser Markusevangelium*, *St. u. Kr*, 1843, p. 423 s. ; Krenkel, *Der Apostel Johannes*, Berlin, 1871, p. 173 s. La distinction des deux Marcs a été reprise par Johannes Weiss (*Aelt. Ev.*, p. 385-414 ; *die Aufgaben der Neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart*, Goettingen, 1908, p. 39). Joh. Weiss a été suivi par P.-W. Schmiedel, art. *Mark*, *E. B.*, *III*, col. 2940.

de la nécessité où l'on est, dans l'hypothèse de l'unité, de statuer une réconciliation de Paul avec Barnabas et Marc[1] n'ont rien de décisif et ne soulèvent pas plus de difficultés que les combinaisons rendues nécessaires par la théorie des deux Marcs. Quant aux témoignages positifs sur lesquels s'appuie la théorie, ils sont singulièrement faibles. S'il est vrai, comme le soutient Johannes Weiss (*Aelt. Ev.*, p. 414), que ni Jérôme[2], ni le moine cypriote Alexandre (*Enkomion Barnabæ, 30. AA. SS., Junii, II*, p. 445) (VI^e^ siècle), ni l'historien byzantin Nicéphore Calliste Xanthopoulos (IV^e^ siècle), (*Hist. eccl., II, 15.* MIGNE, *S. G., 145*, col. 791) ne suffisent pour établir l'existence d'une tradition ancienne rapportant à un seul personnage tous les textes du Nouveau Testament, il ne faut pas oublier que les témoignages en faveur de l'existence des deux Marcs sont beaucoup plus inconsistants[3] et ainsi, comme le

1. Il faudrait de toutes façons en admettre une à cause de *I Cor.*, *9,6* et de *Col.*, *4,10* ou plutôt il faut penser que la séparation ne fut pas une rupture.

2. Dans l'*Explication de l'épître à Philémon*, qui date de 287-288 (MIGNE, *S. L.*, *26*, col. 654), Jérôme semble indiquer comme une conjecture personnelle, l'identité de Marc nommé dans l'épître aux Colossiens avec l'évangéliste. Il ne donne pas cette identification dans le *De viris illustribus*, *ch. 8*.

3. Un texte du V^e^ siècle, celui du pseudo-Dorothée, distingue de l'évangéliste Marc le cousin de Barnabas qui fut évêque d'Apollonias et Marc surnommé Jean qui fut évêque de Byblos

dit justement Bousset[1], si la thèse d'un seul Marc n'est pas certaine, elle reste cependant vraisemblable.

Ce que la tradition ajoute à ces indications fournies par le Nouveau Testament est sans valeur indépendante. Sans le dire expressément, la tradition suppose que Marc était de race juive[2]. De sa parenté avec Barnabas on a conclu qu'il était lévite. C'est ainsi qu'est née la légende d'après laquelle il se serait coupé le pouce pour se rendre impropre au service du Temple[3]. On n'est

et de Marc surnommé Jean qui est nommé dans les Actes (*Prophetarum vitae fabulosae, indices apostolorum discipulorumque domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolito aliisque vindicata edidit* Theodorus Schermann, Lipsae, 1907, p. 136, 3. 141, 11. 142, 13. Cf. le pseudo-Hippolyte, *ibid.*, p. 170, 8, 17). Sur l'âge et le caractère de ce texte voir Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten*, Brunswick, 1883-90, *I*, p. 205 s. et Schermann, *Propheten und Apostellegenden*, p. 174 s. Les Arméniens célèbrent, à deux jours différents, la fête de Jean l'Évangéliste (24 mars) et celle de Jean-Marc (9 avril). Voir Lipsius, *Apostelgesch.*, *II*, *2*, p. 327.

1. Art. *Evangelien* (*synoptische*), *R. G. G.*, *II*, col. 712.

2. On ne peut reconnaître aucune valeur aux *Acta Barnabae auctore Marco*, ch. 2 (Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1851, p. 64), qui attribuent à Marc une origine païenne et font de lui le serviteur de Cyrille, grand-prêtre de Zeus. Sur cet écrit composé sans doute vers la fin du v^e^ siècle, voir Lipsius, *Apostelgesch.*, *II*, *2*, p. 290-297. Le pseudo-Epiphane (*Prophetarum vitae*, p. 115, 20 s.) fait de lui un Cyrénéen sans cependant dire qu'il n'était pas de race juive.

3. Hippolyte, *Refut.*, *VII*, 30 ; *Prol. Monarchien* (Wordsworth and White, *Novum Testamentum latine*, Oxford, 1889 s. *I*, p. 171 s.;

pas surpris de voir divers auteurs mettre Marc au nombre des soixante-dix disciples [1] ou même des apôtres [2].

La tradition est presque unanime [3] à faire venir Marc à Rome [4]. Une opinion assez répandue dans l'ancienne Église attribue à Marc l'évangélisation de l'Égypte, elle fait de lui le premier évêque d'Alexandrie [5]. D'après les *Acta S. Petri*

Corssen, *Monarchiansche Prologe zu den vier Evangelien*, Leipzig, 1896, *T. U.*, *XV. 1*, p. 9 s.). Hippolyte et le titre du prologue dans le *codex Toletanus* (Wordsworth-White, *N. T. latine*, *I*, p. 170) donnent à Marc le surnom de κολοβοδάκτυλος, *colobodactilus*. Harnack (*Pseudopapianisches*, *Z. N. T. W.*, *III*, 1902, p. 165 s.). sans admettre la légende explicative, croit que le surnom dut être donné à l'évangéliste comme titre d'honneur, parce que, malgré son infirmité, il était parvenu à écrire un livre. Nous ne croyons pas qu'il soit légitime de séparer ainsi le fait et l'explication.

1. Le plus ancien auteur qui ait fait de Marc un des 70 ou 72, paraît être Adamantius, *Dial.*, *I*, *15*. Sur les autres témoignages en faveur de cette tradition, voir *Prophetarum vitae*, p. 124, 12. 126, 11. 136, 3 s. 170, 8 s. 180, 8.

2. *Prophetarum vitae*, p. 195, 18. 205, 3. 206, 9. 213, 16. 214, 29. 217, 1. Cf. Th. Schermann, *Propheten und Apostellegenden*. p. 237.

3. Les seuls textes qui fassent exception sont les *Acta Barnabae*, *24*, *15* (Tischendorf, p. 64-74) et le *Martyrium Marci* (*AA. SS.*, *Aprili*, *III*, p. 346 s, avant 400. Lipsius, *Apostelgesch.*, *II. 2*, p. 329 s.).

4. Les témoignages les plus anciens sont ceux d'Irénée, *adv. haer.*, *III*, *1. 1* (texte grec dans Eusèbe, *h. e.*, *V*, *8,2*) et de Clément d'Alexandrie, *Hypotyposes in I Pt.*, *5*, *13*, texte grec dans Eusèbe, *h. e.*, *VI*, *14,5* ; texte latin : Zahn, *Forsch.*, *III*. p. 82. Sur les témoignages postérieurs, voir Maurice Goguel, *Mc.*, p. 20.

5. Sur ces traditions, voir Schermann, *Propheten und Apostellegenden*, p. 287 s. ; Maurice Goguel, *Mc.*, p. 13 s.

Alexandrini (*AA. SS.*, *Apr.*, *III*, p. 349), on montrait à Alexandrie un lieu appelé *Bucolia* qui, disait-on, était celui du martyre de Marc[1].

II. — Le plan[2]

L'évangile de Marc se compose d'une introduction et de quatre parties dont la première se décompose à son tour en huit sections.

L'introduction (*1*, *1-13*) est constituée par trois notices sommaires sur Jean-Baptiste, le baptême et la tentation de Jésus.

La première partie (*1*, *14-8*, *26*) donne le tableau du ministère galiléen de Jésus et de sa prédication de l'Évangile aux foules. Le retour en Galilée, la vocation des premiers disciples, la première journée de Capernaum, la prédication itinérante et la guérison du lépreux forment une première section qui présente le tableau de l'activité de Jésus bien accueillie par la foule (*1*, *14-45*); puis viennent une série de conflits qui s'élèvent entre Jésus et les pharisiens et qui ont pour conclusion un complot des pharisiens avec les

1. C'est en 828 que des marchands vénitiens auraient enlevé le corps de Marc de l'église dans laquelle il était déposé à Alexandrie et l'auraient amené à Venise. Voir Maurice Goguel, *Mc.*, p. 15.

2. Loisy, *I*, p. 84 s. ; Maurice Goguel, *Mc.*, p. 23 s.

hérodiens qui veulent faire disparaître Jésus. C'est la seconde section (*2, 1-3, 6*) qui, immédiatement après les succès du début, fait apparaître les difficultés qui ne feront que s'aggraver jusqu'au drame final. La troisième section (*3, 7-19*) forme, en quelque sorte, un intermède entre la seconde et la quatrième. Jésus ne se laisse pas décourager par l'opposition qui se dessine, mais continue son ministère de guérisons ; en même temps il prépare l'avenir par l'institution de l'apostolat destiné à assurer la prédication de l'Évangile quand il aura succombé aux coups de ses adversaires.

Avec la quatrième section (*3, 20-35*) le conflit s'aggrave. Les proches de Jésus eux-mêmes disent qu'il a perdu le sens et les pharisiens l'accusent d'être possédé de Beelzébul.

La cinquième section (*4, 1-34*) donne un spécimen de l'enseignement de Jésus constitué par trois paraboles accompagnées d'explications et de réflexions théoriques. Dans cette section, l'évangéliste explique en quelque sorte l'échec de Jésus qui a été annoncé dans les morceaux précédents. Ne pouvant admettre que cet échec n'ait pas été voulu, il développe sa théorie de l'endurcissement provoqué par l'emploi intentionnel de la parabole, celle-ci servant à Jésus à dissimuler sa pensée aux non-initiés.

Une sixième section (*4, 35-6, 6ª*) montre Jésus quittant le territoire de la Galilée pour agir à Gérasa, en terre païenne. Il n'est pas à proprement parler mal accueilli, mais le moment d'agir sur des non-Juifs n'est pas encore venu. Il faut voir dans l'épisode de Gérasa une préfiguration de la mission chrétienne. Au retour de Jésus à Capernaum se place la guérison de la fille de Jaïrus, insérée probablement à cet endroit uniquement parce que, dans la source à laquelle elle est empruntée, elle devait suivre l'épisode de Gérasa. La section se termine par le récit du rejet de Jésus à Nazareth.

Comme après les conflits de la deuxième section, Jésus avait préparé l'avenir par l'institution de l'apostolat, après la scène à Nazareth qui est comme la synthèse de tous les échecs précédents, Jésus envoie ses apôtres en mission. A cet épisode, l'évangéliste rattache, d'une manière qui semble un peu artificielle, le récit de la perplexité d'Hérode au sujet de Jésus et de la mort de Jean-Baptiste (septième section, *6, 6b-30*). Les récits qui suivent jusqu'à la fin de la première partie de l'évangile (huitième section, *6, 31-8, 26*), présentent une disposition très caractéristique, un même épisode, la multiplication ou plutôt la distribution des pains est racontée deux fois, et il semble que les divers récits qui suivent la seconde distribution

(traversée du lac, discussion avec les représentants du judaïsme, guérison) correspondent assez exactement à ceux qui accompagnent la première. Ce doublet montre à lui seul l'importance que cette partie de l'évangile avait dans la tradition.

La distribution des pains devait être conçue comme une anticipation de la cène. C'était une dernière tentative faite par Jésus pour conquérir le peuple que n'avaient gagné ni les appels, ni les guérisons[4]. L'échec de ces tentatives suprêmes est manifesté par l'opposition des Juifs qui soulèvent la discussion sur le pur et l'impur après la première distribution et qui demandent à Jésus un signe du ciel après la seconde. Désormais le sort du ministère public de Jésus est réglé. L'échec est complet et irrémédiable. Jésus en prend en quelque sorte son parti et renonce à un enseignement destiné à conquérir la foule.

Dans la seconde partie de l'évangile (*8, 27-10, 52*) ce n'est plus au peuple, c'est uniquement à ses disciples que Jésus va s'adresser. Les quelques récits où interviennent d'autres personnages ont le plus souvent leur centre de gravité dans les enseignements particuliers que Jésus y rattache pour ses disciples ; tel est le cas par exemple pour

4. Maurice Goguel, *L'Eucharistie des origines à Justin Martyr*, Paris, 1910, p. 51 s.

l'épisode du danger des richesses qui traite, pour l'instruction des disciples, de la rétribution des sacrifices consentis pour la cause de l'Évangile (*10*, *17-31*), ou bien ces récits sont insérés là où nous les lisons parce que la tradition les localisait en Judée ; tel est le cas notamment pour la guérison de l'aveugle Bartimée (*10*, *46-52*).

En même temps qu'il s'adresse à un autre auditoire l'enseignement de Jésus prend, dans la seconde partie de l'évangile, un caractère nouveau. Ce n'est plus l'Évangile du Royaume mais l'Évangile du Messie. Jésus révèle à ses apôtres le sort qui l'attend à Jérusalem et leur prédit sa résurrection. Mais ils ne comprennent pas son enseignement. Après chacune des trois prophéties des souffrances et de la résurrection du Messie, l'évangéliste place un épisode où éclate l'inintelligence des apôtres. Après le récit de la révélation du secret messianique et la transfiguration (*8*, *27-9*, *13*) vient l'histoire de l'enfant épileptique que les disciples n'ont pas pu guérir à cause de leur manque de foi (*9*, *14-29*). Après la seconde prophétie des souffrances (*9*, *30-32*), c'est la dispute de préséance (*9*, *33-37*). Après la troisième (*10*, *32-34*), c'est la demande des fils de Zébédée (*10*, *35-45*).

Une importance toute particulière pour la disposition de l'évangile de Marc revient à la pre-

mière péricope de cette seconde partie, celle où l'auteur rapporte la confession de Pierre près de Césarée de Philippe (*8, 27-33*). A partir de cette péricope la notion de la messianité de Jésus domine le récit et fait l'objet central de l'enseignement donné aux apôtres [1]. Wrede (*Messiasgeh.*, p. 18 s.) a soutenu, sur ce point, une conception différente de celle qui est généralement reçue : il fait valoir que, dès le début du récit, Jésus est et se sait le Messie, ainsi que cela se manifeste notamment dans ses relations avec les démoniaques. S'il est excessif de conclure de là, comme le fait Wrede (p. 115 s.), que l'épisode de Césarée de Philippe ne divise pas en deux le tableau de l'activité de Jésus, il n'en reste pas moins vrai qu'il marque dans le récit de Marc une époque de crise [2] et que les récits qui suivent ont un caractère très différent de ceux qui précèdent.

La troisième partie de l'évangile commence avec l'entrée de Jésus à Jérusalem et se termine au moment où les Juifs se préparent à former un complot contre Jésus (*11, 1-13, 37*). Les péricopes de cette partie de l'évangile se composent en

1. Il ne s'agit pas ici du problème de la messianité de Jésus, mais uniquement de la manière dont le second évangéliste la conçoit.

2. Wellhausen, *Einl.*, p. 41, 80 s.

partie de discussions entre Jésus et les Juifs, en partie d'entretiens de Jésus avec les siens, disposés suivant une progression très marquée. Après l'entrée à Jérusalem (*11, 1-11*) et la malédiction du figuier (*11, 12-14. 20-25*) se place la purification du Temple (*11, 15-19*) par laquelle Jésus prend, en quelque sorte, position; puis vient une série de discussions entre Jésus et les Juifs (*11, 27-12, 37*), discussions qui, dans la pensée de l'évangéliste, accentuent le conflit et le rendent définitif, ainsi que cela est marqué par les paroles contre les scribes et les pharisiens qui sont les dernières que Jésus prononce publiquement (*12, 38-40*). L'évangéliste rapporte ensuite l'enseignement donné par Jésus à ses apôtres concernant les choses finales (*13, 1-37*). C'est là, en quelque sorte, un testament qu'il leur laisse. Un seul épisode, dans cette partie de l'évangile, présente un caractère différent des autres, c'est celui de la pite de la veuve (*12, 41-44*) que l'évangéliste a placé ici parce que la scène se déroulant dans le Temple ne pouvait être insérée ailleurs.

Les récits qui forment le récit de la passion qui est la quatrième partie de l'évangile (*14, 1-16, 8*) ont entre eux des relations si étroites qu'il n'est pas nécessaire de montrer qu'ils forment bien un groupe. Ils s'enchaînent d'une manière nécessaire depuis le complot des Juifs jusqu'à la venue des

femmes au tombeau qu'elles trouvent vide [1].

Le plan que nous avons cru reconnaître dans l'évangile de Marc présente un triple caractère psychologique et logique, chronologique et enfin géographique.

III. — L'intégrité de l'évangile

Nous avons eu l'occasion d'examiner et d'écarter plus haut l'hypothèse de Spitta d'après laquelle l'évangile de Marc aurait subi une double mutilation à son début et dans sa première partie (Voir p. 184 s.). Il nous reste à examiner maintenant ce qui concerne la fin du récit [2].

Le récit de la découverte du tombeau vide et de

1. Un seul récit n'est pas étroitement lié aux autres, c'est celui de l'onction de Béthanie (*14, 3-9*). Ce récit, qui n'a pas d'équivalent chez Luc, pourrait bien être une addition secondaire.

2. Sur la fin de l'évangile de Marc, voir Tischendorf, *Novum Testamentum graece, editio octava critica major*, Lipsiae, 1869-1872, *I*, p. 403 s.; Ed. Stapfer, *De extrema parte evangelii Marci*, thèse Montauban, 1872; Westcott et Hort, *The New Testament in the original greek*, Cambridge, London, 1881, *II. Appendix*, p. 28-50; Zahn, *G. K.*, *II*, p. 910-938.; Swete, p. CIII-CXIII; P. Rohrbach, *Der Schluss des Markusevangeliums, der Vier-Evangelien-Kanon und die kleinasiatischen Presbyter*, Berlin, 1894; F. Spitta, *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums*, *III*, 2., Gœttingen, 1907, p. 111 s.; Lagrange, *Mc.*, p. 426-439

l'apparition de l'ange aux femmes qui reçoivent l'ordre d'aller annoncer la résurrection à Pierre et à ses compagnons se termine de la manière suivante : « La terreur et l'épouvante les avaient saisies et elles ne dirent rien à personne car elles avaient peur, ἐφοβοῦντο γάρ » (*16, 8*). Là s'arrête l'évangile dans les manuscrits ℵ B[1], dans la syriaque du Sinaï, dans quelques manuscrits arméniens et dans un lectionnaire arabe [2]. La majorité des manuscrits grecs et la presque totalité des versions donnent le développement qui constitue les *versets 9 à 20* du texte reçu. Il y est raconté que Jésus apparaît d'abord à Marie-Madeleine qui va porter la nouvelle de la résurrection aux disciples qui ne la croient pas. Jésus se montre ensuite à deux disciples sur un chemin, ceux-ci non plus ne sont pas crus par leurs compagnons. Il apparaît enfin aux onze, leur reproche leur incrédulité et les charge d'aller prêcher l'Évangile à toute créature, puis il est enlevé au ciel [3]. Plusieurs manuscrits (L, Paris, VIII[e] siècle ; Ψ, Athos, VIII-IX[e] siècle ; 099, Paris, VII-

1. Dans B, le reste de la colonne est en blanc, ce qui est le seul cas dans ce manuscrit (WESTCOTT-HORT, *Appendix*, p. 29. SCRIVENER, *A plain introduction to the criticism of the New Testament* [4], London, 1894, *II*, p. 337).

2. SCRIVENER, *Introduction*, *II*, p. 338.

3. Dans un évangéliaire arménien daté de 989 et conservé à Etschmiadzin, il y a, entre les *versets 8 et 9*, une ligne où on lit « du presbytre Ariston ».

VIII^e siècle ; 0112, Sinaï, VII^e siècle ; 274 mg. ; 579) le ms. k de l'ancienne version latine, la leçon marginale de la version harcléenne, des manuscrits coptes donnent, à côté de la conclusion habituelle, une conclusion beaucoup plus courte ainsi conçue : « Elles rapportèrent brièvement ce qui leur avait été dit aux compagnons de Pierre. Ensuite Jésus lui-même envoya par eux jusqu'à l'Orient et jusqu'à l'Occident le message sacré et impérissable du salut éternel. » Un certain nombre de manuscrits (par exemple 20, 137, 138, 199, 215, 300) donnent la fin du texte reçu mais soit avec des astérisques, soit avec l'indication que cette fin manque dans un certain nombre de manuscrits [1]. Enfin le manuscrit W (Detroit, Michigan, IV-VI^e siècle) donne, dans la fin du texte reçu, une addition à laquelle fait allusion saint Jérôme, c'est après le *verset 14* un plaidoyer des apôtres qui cherchent à excuser leur incrédulité et une réponse de Jésus. C'est évidemment un développement parasite dont il n'y a pas à tenir compte pour la solution du problème de la fin de Marc.

Aux raisons très fortes que la critique textuelle

1. SCRIVENER, *Introduction*, *II*, p. 338 s. Il faut ajouter que les numéros des sections d'Ammonius et d'Eusèbe manquent pour la fin de l'évangile de Marc dans les manuscrits ℵ A L S U, dans onze minuscules et dans quelques manuscrits de la Vulgate (SCRIVENER, *Introduction*, *II*, p. 339). Sur les témoignages patristiques, voir WESTCOTT et HORT, *Appendix*, p. 30 s.

a de rejeter l'authenticité de la fin habituelle de Marc[1] s'ajoutent celles qui résultent de l'examen intrinsèque du morceau. Tous les faits rapportés dans la conclusion suspectée viennent des autres évangiles, notamment de celui de Luc dont il n'y a pas autre chose chez Marc qu'un très pâle abrégé. Ils sont de plus en contradiction évidente avec le récit de Marc. Jésus avait annoncé à ses disciples un revoir en Galilée (*14*, *28*). L'ange s'adressant aux femmes avait rappelé cette promesse (*16*, *7*). Il est impossible qu'il n'y ait eu dans la suite du récit, comme c'est actuellement le cas, que des récits d'apparitions judéennes.

L'inauthenticité de *16*, *9-20* étant admise, la question qui se pose est de savoir si l'évangile primitif se terminait avec le *verset 8* ou bien s'il comportait encore une conclusion disparue de bonne heure[2].

1. L'inauthenticité est reconnue par la presque totalité des critiques. Parmi les derniers défenseurs de l'authenticité nous citerons : Burgon, *The last twelve verses of the gospel according to S. Mark*, Oxford, London, 1871 ; P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament*, *Partie pratique*, t. II, Paris, 1884; Scrivener, *Introduction*, *II*, p. 337-344, et, à un point de vue très différent, contre Rohrbach, Hilgenfeld, *Z. f. wiss. Th.*, 1894, p. 625 s.

2. La première opinion est soutenue par Wellhausen, *Mc.*, p. 146; Loisy, *I*, p. 105; *II*, p. 788; Zahn, *Einl.*, *II*, p. 239 s.; Ed. Meyer, *Ursprung*, *I*, p. 17 s.; Holtzmann, *H. C. I*, *1*, p. 183; B. Weiss dans Meyer, *II*, p. 265 ; Brandt, *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums*, Leipzig, 1893, p. 318; etc. La seconde est admise notamment par Jülicher (*Einl.*, p. 228), Rohrbach, Spitta (cf. p. 289 n. 2), etc.

Dans cette dernière hypothèse, que pouvait contenir cette conclusion? et comment peut-on expliquer sa disparition ?

Les partisans de la première hypothèse font valoir diverses considérations. Aucune trace de la conclusion originale n'ayant été conservée, il faudrait mettre la mutilation à une date très ancienne. Si on n'admet pas qu'elle a été fortuite et si on pense que la fin primitive du récit a été supprimée parce qu'elle contenait quelque chose qui ne s'adaptait plus aux idées reçues, on ne comprend que malaisément qu'elle n'ait pas été remplacée par une conclusion plus satisfaisante, enfin il peut paraître frappant qu'à partir précisément de l'endroit où cesse l'évangile de Marc, les deux autres récits, ceux de Matthieu et de Luc, ne paraissent plus suivre une tradition commune. Aucun de ces arguments ne paraît décisif. Si la mutilation a été intentionnelle, on la comprend mieux à une date ancienne, à un moment où l'on pouvait encore user d'une certaine liberté à l'égard du texte évangélique, qu'à un moment où ce texte était déjà revêtu d'une autorité qui rendait difficile de l'altérer gravement. Le fait qu'on s'est borné à supprimer ce qui pouvait ne pas convenir sans chercher à le remplacer est, au moins, l'indice d'un certain scrupule. Enfin les divergences qu'il y a entre les récits d'apparitions chez Matthieu et chez Luc témoignent d'une évolution

de la tradition qui nous paraît être la cause directe de la suppression de la fin primitive de Marc.

En faveur de l'hypothèse de la mutilation, on peut faire valoir un argument qui nous paraît décisif. C'est que l'on conçoit difficilement que l'évangile ait jamais pu se terminer avec un récit qui laissait en quelque sorte l'esprit en suspens. Il fallait que, de quelque façon, la crainte et le trouble des femmes mentionnés au dernier verset disparaissent pour faire place à la certitude de la résurrection (Spitta, *Zur Gesch.*, *III*, *2*, p. 113). Wellhausen soutient que l'évangile est complet, car il donne un récit de la résurrection qui n'est autre que la découverte du tombeau vide. La meilleure preuve que ce récit ne suffisait pas, c'est que les femmes qui ont découvert le tombeau vide restent perplexes. D'ailleurs, les passages *14*, *28* et *16*, *7* annonçaient un revoir en Galilée. « C'est là que vous le verrez », disait expressément ce dernier passage. L'évangile ne pouvait être complet qu'avec le récit de la rencontre ainsi annoncée par deux fois.

Nous croyons donc que la fin perdue de Marc devait comprendre le récit d'une rencontre en Galilée[1], et c'est parce que cette localisation des

1. Nous ne croyons pas qu'elle ait contenu aussi, comme le pense Spitta (*Zur Gesch.*, *III*. *2*, p. 112), le récit d'une apparition aux femmes à Jérusalem, car c'est aux femmes que l'ange dit en parlant de la Galilée (*16*,*7*) : « c'est là que vous le verrez. »

apparitions ne s'accordait plus avec la conception devenue dominante qu'on a fait, croyons-nous, disparaître la fin primitive de Marc.

Il n'est pas sans intérêt de classer au point de vue du lieu des apparitions, les récits de la résurrection. Un premier groupe de textes ne connaît d'apparitions qu'en Galilée ; il est formé par l'évangile de Marc sous sa forme primitive et par l'évangile de Pierre. Un second groupe, constitué par l'évangile de Luc, par l'évangile de Jean sous sa première forme (c'est-à-dire sans le *chapitre 21*) et par la fin inauthentique de Marc, ne connaît que des apparitions en Judée. Un troisième connaît des apparitions en Judée et en Galilée. Il est constitué par l'évangile de Matthieu et par l'appendice de l'évangile de Jean.

Des deux traditions divergentes combinées dans le troisième groupe, la plus ancienne doit être la tradition galiléenne déjà annoncée dans le corps du récit et rappelée par l'ange dans une déclaration que le rédacteur du troisième évangile a non pas supprimée, mais transformée en lui donnant une forme nouvelle. « Souvenez-vous de ce qu'il vous a dit lorsqu'il était encore en Galilée » (*24,6*). La transformation de la tradition galiléenne en tradition judéenne et, plus exactement, jérusalémite est en relation avec l'importance de plus en plus grande prise par la communauté jé-

rusalémite. C'est cette transformation qui a eu pour conséquence la suppression de la fin primitive de Marc [1].

Une autre cause peut avoir encore contribué à amener la suppression de la fin de Marc. Il semble que, sous sa forme primitive, la tradition relative à la résurrection n'ait pas comporté, comme la tradition ultérieure, la fixation du moment de la résurrection au matin du troisième jour [2]. La formule « après trois jours » paraît avoir eu primitivement le sens de « peu après ». En tout cas, la résurrection le matin du troisième jour est inconciliable avec l'annonce de la résurrection « après trois jours » qui se trouve trois fois dans Marc (*8, 31; 9, 31; 10, 34*), formule à laquelle Matthieu (qui l'a corrigée en « le troisième jour » dans les textes parallèles) fait allusion dans le récit de la garde mise au sépulcre (*27, 63*). Elle n'est pas moins contredite par le passage *Mt., 12,40 :* « De même que Jonas a été trois jours et trois nuits dans le ventre du monstre marin, de même le Fils de l'Homme sera trois jours et trois nuits dans le sein de la terre ». Dans l'évangile de Marc, les disciples se trouvant encore à Jérusalem au matin du troisième jour, si on tient compte du

1. Jülicher, art. *Marcus*, *R. E.*, *XII*, p. 297; *Einl.*, p. 288.
2. Maurice Goguel, *Notes d'histoire évangélique, I Le problème chronologique*, *R. H. R.*, t. *LXXIV* (1916), p. 36 s.

temps qu'il leur fallait pour se rendre en Galilée, la première apparition ne pourrait se placer que sensiblement plus tard, il pourrait y avoir eu là une circonstance dont on ne se serait plus accommodé quand la tradition de la résurrection au matin du troisième jour eut définitivement triomphé[1].

IV. — Éléments secondaires dans le récit actuel de Marc

Au problème de l'intégrité de l'évangile de Marc se rattache la question de savoir si nous possédons l'évangile sous sa forme primitive, du moins sous la forme qu'ont connue et utilisée Matthieu et Luc. L'étude d'ensemble que nous avons faite à propos des relations des trois premiers évangiles entre eux, nous a conduit à cette conclusion qu'il n'y avait pas lieu d'adopter l'idée d'un proto-Marc, dont notre second évangile actuel serait une édition refondue. Mais cette conclusion n'a pu être formulée que d'une manière générale

1. Quant à l'origine de la fin actuelle de Marc, nous ne croyons pas qu'on puisse, avec P. Rohrbach (*der Schluss des Markusev.*, p. 12 s. Cf. Harnack, *Chronologie*, *I*, p. 696), la chercher dans un ouvrage d'Aristion sur la résurrection, car elle nous paraît être une simple compilation faite à l'aide des évangiles de Matthieu, de Luc et de Jean. Cf. Zahn, *Einl.*, *II*, p. 229.

et par rapport à l'ensemble de l'évangile. Cela ne veut pas dire que l'œuvre de Marc n'ait pas reçu quelques additions secondaires. En dehors de quelques corrections de détail, on peut, croyons-nous, penser à deux retouches importantes que l'évangile de Marc aurait subies postérieurement à son utilisation par Luc, mais antérieurement à son utilisation par Matthieu. La première est l'introduction de ce que nous appellerons le cycle de Béthanie, la seconde est la refonte de l'Apocalypse synoptique.

Le récit de la période jérusalémite du ministère de Jésus présente, on le sait, dans l'évangile de Luc, une physionomie un peu différente de celle qu'il a dans le second évangile. Luc n'a ni la division en journées, ni la malédiction du figuier, ni, dans le récit de la passion, l'onction de Béthanie, et, d'après lui, Jésus passe ses nuits au Mont des Oliviers et non à Béthanie.

L'épisode de la malédiction du figuier est, sous la forme où il se présente chez Marc, si étrange qu'on comprendrait aisément que Luc l'ait supprimé[1]. Mais notre péricope n'occupe pas

1. Quelques critiques pensent que Luc a supprimé l'épisode parce qu'il en avait donné soit la forme primitive, soit un équivalent (Joh. Weiss, *Aelt. Ev.*, p. 381 ; Loisy, *II*, p. 286) dans la parabole du figuier stérile (*13, 6-9*). Jülicher (*Die Gleichnissreden Jesu*, Freiburg i. B., Leipzig, Tübingen, 1899, *II*, p. 446; ob-

une place organique dans le récit de Marc : si, en effet, on l'écartait et si on écartait du même coup, ainsi qu'il peut être séduisant de le faire, la mention du départ de Jésus le soir pour Béthanie, on restituerait au récit de Marc un développement organique satisfaisant. L'entrée solennelle de Jésus à Jérusalem ne se terminerait pas par une simple visite au Temple mais, comme dans Matthieu et Luc, par la purification du Temple et la question « Par quelle autorité fais-tu ces choses? » (*11, 28*) ne serait plus la question abstraite qu'elle paraît être dans le récit actuel, mais se rapporterait à l'acte que Jésus vient d'accomplir[1].

L'épisode du figuier maudit et la division en journées telle que la donne Marc, sont étroitement solidaires. La disposition de l'épisode nécessitait en effet que Jésus passât deux jours de suite au même endroit, c'est-à-dire qu'il se rendît chaque matin de Béthanie à Jérusalem pour revenir le soir à Béthanie. Matthieu et Luc savent aussi, l'un et l'autre, que Jésus sortait le soir de

jecte, avec raison, à ces explications qu'il y a une différence fondamentale entre une malédiction immédiate et des efforts pour sauver le figuier en le rendant fécond.

1. A l'appui du caractère primitif de cette disposition, on peut faire valoir que dans l'évangile de Jean, la purification du Temple (*2, 14-17*) est immédiatement suivie de la demande d'un signe par lequel Jésus établirait qu'il a le droit d'agir comme il l'a fait (*2,18*).

Jérusalem. Matthieu, après les événements de la première journée, mentionne que Jésus va passer la nuit à Béthanie (*21, 17*), Luc (*21, 37*) rapporte que Jésus enseignait le jour dans le Temple et qu'il passait la nuit sur la Montagne des Oliviers. Si on rapproche cette notice du récit de l'arrestation de Jésus à Gethsémané, on est amené à lui attribuer une grande valeur. Si, la nuit de son arrestation, Jésus avait été pour la première fois à Gethsémané, alors qu'il avait passé les nuits précédentes à Béthanie, on ne comprendrait pas comment Judas aurait pu guider ceux qui viennent l'arrêter. Tout est, au contraire, parfaitement clair, si l'endroit où Judas conduit sa troupe est celui où Jésus passait toutes les nuits. L'indication donnée par Luc doit donc correspondre au contenu de la tradition primitive. La question n'est d'ailleurs pas résolue par cette constatation, car il ne serait pas inconcevable que Luc ait corrigé le récit de Marc, en s'inspirant d'une connaissance directe ou indirecte de la tradition antérieure.

La division en journées, nettement marquée chez Marc, est à peine esquissée chez Matthieu. Chez lui, il est question seulement du départ de Jérusalem au soir du premier jour et de son retour le lendemain matin ; encore la division ainsi indiquée ne correspond-elle pas exactement à celle

que l'on trouve dans le récit de Marc, puisque la purification du Temple est placée le premier et non le second jour. L'hypothèse, d'après laquelle la première forme de Marc (celle qui aurait été utilisée par Luc) n'aurait contenu ni la division en journées, ni l'épisode du figuier maudit, ni la mention de Béthanie, au lieu du Mont des Oliviers est fort séduisante. On ne peut considérer cependant qu'elle soit établie, il faudrait pour cela, que soit exclue toute possibilité que Luc ait corrigé le récit de Marc librement ou en s'inspirant d'une connaissance directe ou indirecte d'une tradition plus ancienne. Si on croit cependant pouvoir l'admettre, il faudra sans doute attribuer au récit de l'onction de Béthanie (*14, 3-9*) —, récit qui manque aussi chez Luc — la même origine qu'aux autres éléments du cycle de Béthanie.

L'hypothèse envisagée ci-dessus d'un remaniement sur quelques points de l'évangile de Marc postérieurement à son utilisation par Luc apparaîtrait sans doute plus vraisemblable s'il était établi que, sur un autre point, on pouvait observer un fait du même ordre.

C'est le cas, pensons-nous, pour l'Apocalypse synoptique.

Dans l'étude de ce morceau, on peut laisser de côté le texte de Matthieu qui dépend, sur tous les points, de celui de Marc, dont il ne se distingue

que par quelques variantes secondaires (Maurice Goguel, *Mc.*, p. 228 s.). Il suffira donc de comparer les textes de Marc et de Luc.

La première partie de l'Apocalypse est constituée chez Marc par un développement apocalyptique (*13, 5-9ª*) que suit une exhortation aux chrétiens (*13, 9ᵇ-13*). On entendra parler de guerres, de famines et de troubles mais ce ne sera pas encore la fin, ce ne sera que le commencement de l'angoisse. Les fidèles auront à supporter des persécutions, ils ne devront pas se mettre en souci de ce qu'ils répondront aux tribunaux, l'Esprit leur dictera en effet les déclarations qu'ils auront à faire. Celui qui persévérera jusqu'à la fin sera sauvé. La deuxième partie revient d'abord sur l'enseignement apocalyptique (*13, 14-20*). Ceci se rapporte évidemment à une période qui suivra celle qui est visée dans *13, 5-9ª*. Lorsqu'on verra l'abomination de la désolation là où elle ne doit pas être, alors, il conviendra de fuir sans regarder en arrière. Ce seront des jours d'angoisse comme il n'y en a pas eu depuis la création du monde, le Seigneur a abrégé ces jours-là à cause des élus, sans quoi personne ne serait sauvé.

Les chrétiens devront veiller et se garder des faux Christs et des faux prophètes (*13, 21-23*). La troisième partie est, elle aussi, ouverte par un développement apocalytique (*13, 24-27*). La période

qu'il vise se place après la grande angoisse décrite dans le second développement : il y aura un bouleversement des astres et on verra le Fils de l'Homme venir avec puissance sur les nuées du ciel et envoyer ses anges pour rassembler les élus. Ceci est suivi par la parabole du figuier (*13, 28-29*) qui est un appel à prendre garde aux signes des temps et par une conclusion relative au moment de la parousie lequel, comme nous l'avons vu, constitue le point culminant et le dénouement du drame final (*13, 30-32*). Deux déclarations quelque peu contradictoires forment cette conclusion : la première est que cette génération ne passera pas sans que tout ce qui a été annoncé s'accomplisse. La seconde réserve la connaissance du jour et de l'heure au Père seul, à l'exclusion des anges et même du Fils.

Le premier élément du texte de Luc (annonce de guerres et de famines, *21, 8-11*) correspond au premier de celui de Marc, à la réserve de quelques variantes sans grande portée.

Dans le second (exhortations aux chrétiens à propos du commencement de l'angoisse, *21, 12-19*), il y a une variante importante à noter, c'est que les persécutions précéderont l'angoisse finale au lieu de l'accompagner.

Dans le développement apocalyptique de la seconde partie (*21, 20-24*), Luc donne un texte qui

diffère sensiblement de celui de Marc. Au lieu de voir l'abomination de la désolation là où elle ne doit pas être, il parle de voir Jérusalem assiégée par des troupes et, dans la conclusion du morceau, il déclare qu'il y aura une grande angoisse, de la colère contre ce peuple (les Juifs), qu'ils tomberont sous l'épée, seront emmenés captifs parmi tous les peuples et que Jérusalem sera foulée aux pieds par les païens, jusqu'à ce que leur temps soit accompli. Ce développement n'est pas suivi comme dans Marc d'une exhortation adressée aux fidèles, mais directement d'un morceau (*21, 25-28*) qui correspond au troisième développement apocalyptique de Marc. Il parle de signes dans les astres, d'angoisse, d'ébranlement des puissances célestes, après lesquels on verra le Fils de l'Homme venir sur une nuée avec puissance et gloire.

Le développement se termine par un encouragement aux auditeurs. Lorsque toutes ces choses commenceront à arriver, relevez-vous, dressez la tête, car votre délivrance est proche. La parabole du figuier se trouve sous une forme très voisine de celle qu'elle a chez Marc (*21, 29-31*), et de même la déclaration finale : « Cette génération ne passera pas que tout cela n'arrive » (*21, 32-33*) ; par contre la parole de Marc sur la connaissance du jour et de l'heure réservée au Père seul n'a pas d'équivalent chez Luc.

En résumé, chez Marc, les choses se déroulent de la manière suivante : d'abord et simultanément guerres, troubles et persécutions, qui ne sont pas encore la fin mais le commencement de l'angoisse, abomination de la désolation, fuite et angoisse telle que, si elle n'avait pas été abrégée, nul n'y aurait échappé. Comme les élus sont épargnés, ce n'est donc pas encore la fin. Enfin, troisième moment : phénomènes astronomiques et apparition du Fils de l'Homme.

Chez Luc, le premier moment apocalyptique est précédé par les persécutions ; il n'est pas non plus la fin mais paraît avoir avec elle une relation plus organique que chez Marc, puisqu'il est dit non pas « ce n'est pas encore la fin » mais « ce n'est pas immédiatement la fin ». Le deuxième moment est caractérisé par le siège de Jérusalem ; il n'est pas, comme dans Marc, séparé de la fin, laquelle est caractérisée par des phénomènes astronomiques précédant l'avènement du Fils de l'Homme.

Pour apprécier la relation qu'il y a entre ces deux tableaux, il faut prendre son point de départ dans le deuxième moment de Luc (*21, 20-24*), parce qu'il y est question d'un fait historique précis, le siège de Jérusalem, le massacre, la fuite ou la réduction en esclavage de ses habitants, et la prise de possession de la ville par les païens. L'al-

lusion aux événements de 70 est transparente. Le texte de l'Apocalypse synoptique tel que nous le lisons dans Luc ne peut pas avoir été écrit beaucoup avant 70. Il date d'une époque où il n'était plus possible de se faire d'illusion sur l'issue de la lutte engagée, mais il ne peut pas non plus avoir été écrit beaucoup après 70, non seulement parce que l'auteur est encore directement sous l'impression des événements qu'il raconte mais encore parce qu'il admet que la domination païenne sur Jérusalem ne doit avoir qu'un temps et qu'il attend, comme suite directe de la prise de la Ville Sainte, les événements du dernier jour et la venue du Fils de l'Homme qui marquera, sans doute, le terme du temps des païens.

Marc ne parle pas du siège et de la prise de Jérusalem, mais emprunte à Daniel l'idée de l'abomination de la désolation siégeant là où elle ne doit pas être. C'est à une profanation du Temple que se rapporte la formule qu'il emploie, et comme il parle aussi à ce sujet de fuite loin de Jérusalem, il faut évidemment penser à une expédition guerrière.

Comment concevoir le rapport des deux textes? Deux hypothèses sont *a priori* possibles : ou bien la prophétie relativement vague de Marc est la plus ancienne, et Luc écrivant sous l'impression des événements de 70 l'aura précisée, ou bien, au

contraire, la forme donnée par Luc est primitive et Marc l'aura transformée à un moment où l'on s'apercevait que les événements de 70 n'avaient pas inauguré le drame final. C'est cette seconde interprétation qui nous paraît devoir être préférée, car il y a dans le texte de Marc une préoccupation évidente de calmer l'impatience des lecteurs. Cette préoccupation se reconnaît dans l'affirmation que le commencement des souffrances ce n'est pas encore la fin (*13, 7-8*), dans la dissociation du drame central qui est le point culminant de la grande angoisse et de l'avènement du Fils de l'Homme et enfin, dans l'addition, après l'affirmation de l'imminence de la fin, d'une parole qui réserve à Dieu seul la connaissance du moment où les événements produits se réaliseront. Une semblable parole a très nettement pour caractère de combattre l'impatience de l'attente eschatologique. Le texte de Marc nous apparaît ainsi comme une atténuation et comme une adaptation à des temps nouveaux et à une situation différente du texte primitif de l'Apocalypse, lequel se trouverait chez Luc.

L'hypothèse à laquelle on est ainsi conduit est que l'évangile de Marc contenait primitivement l'Apocalypse sous la même forme que celui de Luc, et qu'ultérieurement un rédacteur l'a remaniée pour l'adapter à la situation nouvelle qui résultait

du fait que la prise de Jérusalem par les païens n'avait pas déclenché, comme on s'y était attendu, le drame final. Il n'est pas possible en effet de penser que l'Apocalypse est entrée après coup dans les évangiles et d'une manière indépendante, car on n'expliquerait pas ainsi qu'elle occupe exactement la même place chez les trois synoptiques.

Si on croit devoir adopter l'hypothèse de l'addition secondaire du cycle de Béthanie qui a été exposée plus haut, il faut sans doute penser que l'addition de ce cycle et la transformation de l'Apocalypse sont l'œuvre du même rédacteur. Luc aura connu la forme première de Marc, et Matthieu, la forme remaniée.

V. — Le caractère et la composition de l'évangile

L'analyse du plan du second évangile a montré, croyons-nous, que le récit de Marc n'est pas une simple compilation dans laquelle les épisodes ou les discours sont juxtaposés comme au hasard. C'est une œuvre littéraire, au sens plein du mot, c'est-à-dire dans laquelle les matériaux sont disposés avec soin et agencés suivant certaines idées directrices (Ed. Meyer, *Ursprung*, *I*, p. 102, 121 s.).

Le caractère complexe et, il faut bien le reconnaître, assez artificiel de ce plan laisse l'impression très nette que le récit de Marc ne peut pas être regardé comme parfaitement homogène et écrit d'un seul jet d'après les souvenirs d'un témoin oculaire. Il y a tout au moins, chez Marc, un cadre systématique dans lequel est coulée la substance de la tradition. Ce n'est pas là, sans doute, une preuve absolue mais c'est une indication favorable du caractère composite de son récit. Il convient d'examiner si les observations que suggère l'étude de l'évangile la confirment ou non[1].

Il y a dans le second évangile un certain nombre d'incohérences qui se comprendraient malaisément dans un récit fait d'un seul jet mais que l'on n'est nullement surpris de rencontrer dans une narration où sont combinées des sources et des traditions d'origines diverses. En voici quelques-unes : A la fin du récit de la guérison du lépreux (*1, 45*)[2], il est dit que Jésus ne peut

1. Karl-Ludwig Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu, Literarkritische Untersuchung zur aeltesten Jesusüberlieferung*, Berlin, 1919.

2. Loisy (*I*, p. 463) croit que, dans le récit de la guérison du lépreux, les mots ἐξέβαλεν (*1, 43*) et ἐξελθὼν (*1, 45*) témoignent que originairement la scène se plaçait dans une maison et non, comme c'est actuellement le cas, en plein air. Mais la présence d'un lépreux dans une maison est bien invraisemblable et la

plus venir ouvertement dans la ville mais qu'il se tient dans des endroits isolés où les gens viennent à lui. Dès le morceau suivant (*2, 1*) cependant, nous retrouvons Jésus à Capernaum et l'évangéliste rapporte une série d'épisodes dans lesquels il ne prend aucune espèce de précaution pour rester caché. Au *ch. 3, v. 6*, en conclusion du dernier des six conflits entre Jésus et les Juifs qui sont rapportés de *2, 1* à *3, 6*, on lit : « Sortant aussitôt, les pharisiens tinrent conseil avec les hérodiens pour chercher comment ils le feraient mourir. » Cette indication reste isolée. L'intention prêtée aux pharisiens n'est pas suivie d'effet. L'évangéliste ne rapporte pas que Jésus ait été inquiété en Galilée ; plus tard, quand le drame de la passion se nouera à Jérusalem, il ne sera fait aucune allusion à ces préliminaires galiléens et les hérodiens ne joueront aucun rôle dans l'affaire. Nous avons probablement en *3, 6* un fragment d'une tradition qui présentait autrement que ne le font nos évangiles actuels la période galiléenne du ministère de Jésus et parlait d'une opposition à laquelle Jésus s'était heurté de la part d'Hérode et des siens[1]. Au *ch. 3, v. 9*, il est

langue de Marc n'est pas assez précise pour qu'on doive traduire « il le mit dehors » et non « il le chassa » et « sortant » et non « s'éloignant ».

1. On a souvent pensé que l'opposition d'Hérode contre Jésus pourrait bien répondre à la réalité et que l'épisode *Mc. 6, 14-16*

dit que Jésus pressé par la foule se fait préparer une barque par ses disciples. Ce détail cependant ne joue aucun rôle; il sera repris, au début du *ch. 4*[1], et ce sera dans cette barque que Jésus traversera le lac (*4, 36*).

Une incohérence qui trahit très nettement la combinaison de deux sources se trouve dans le récit de l'institution de l'apostolat. « Il établit douze hommes..., il établit les Douze. Il donna à Simon le surnom de Pierre, et Jacques fils de Zébédée... » (*3, 14 s.*). Il y a, combinées dans ce passage, une mention de l'institution de l'apostolat, une liste des apôtres et la mention de surnoms donnés à Simon et aux fils de Zébédée.

Après l'épisode de la confession de Pierre qui se passe sur une route déserte, Marc dit, sans aucune transition : « Et appelant la foule avec ses disciples il dit » (*8, 34*), ce qui est l'indice très net de la juxtaposition de deux fragments d'origines différentes.

Le récit de la transfiguration commence par les mots « six jours après » (*9, 2*), qui indiquent que

qui vient actuellement en hors d'œuvre et comme pour occuper la scène, jouait primitivement un rôle plus précis et déterminait le départ de Galilée, Hérode ayant manifesté l'intention de faire périr Jésus. Quelque chose de cette tradition serait conservé dans *Mc.*, *12, 13*, dans *Lc.*, *13-31*, et, non sans une sensible transposition, dans *Lc.*, *23, 6-12*. Cf. Wellhausen, *Einl.*, p. 40 s.; E. Klostermann, *Mc.*, p. 49; Ed. Meyer, *Urspr.*, *I*, p. 109 s.

ce morceau provient d'une source qui présentait un enchaînement chronologique qu'on ne trouve plus dans le texte actuel.

On pourrait ajouter que tantôt Jésus apparaît entouré des douze apôtres (*3, 14; 4, 10; 6, 17; 9, 35*, etc.), tantôt d'un cercle plus étendu de disciples parmi lesquels il choisit les intimes qui l'accompagnent dans certaines circonstances solennelles (*5, 39; 9, 2; 13, 32; 14, 33*) [1]. Il y a lieu de se demander si les récits de la vocation des premiers disciples et de Lévi (*1, 16 s. 2, 13 s.*) ne font pas, dans une certaine mesure au moins, doublet avec celui de l'institution de l'apostolat (*3, 13-19*).

Des faits que nous venons de signaler il convient de rapprocher la présence dans l'évangile de Marc d'un certain nombre de récits qui sont soit des combinaisons de traditions diverses, soit des formes déjà évoluées de la tradition. Dans un cas comme dans l'autre, ils ne peuvent être considérés comme des éléments d'une tradition homogène et directe.

La réponse de Jésus à la question qui lui est posée à propos du jeûne, présente un caractère composite : 1° Les jours viendront où les amis

1. Ed. Meyer (*Urspr.*, *I*, p. 133 s., 135 s.) a voulu trouver dans ce fait un critère permettant de reconnaître deux sources différentes de l'évangile de Marc.

de l'époux jeûneront (*2, 19-20*), ce qui revient à dire que le jeûne n'a de valeur que quand il est en harmonie avec les sentiments intérieurs; 2° A des sentiments religieux nouveaux, il faut des formes nouvelles (parabole de la pièce neuve au vieux vêtement et parabole du vin et des outres *2, 21-22*), ce qui équivaut à dire que le jeûne est abrogé. La juxtaposition de ces deux réponses est la preuve d'un travail rédactionnel.

La réponse de Jésus à la question relative au plus grand commandement permet de faire une observation toute semblable. On sait que cette péricope se présente sous deux formes très différentes mais qui ont cependant entre elles assez d'affinités pour qu'on ne puisse mettre en doute leur unité fondamentale. Dans Luc (*10, 25-28*), un scribe vient demander à Jésus ce qu'il doit faire pour obtenir la vie éternelle. Jésus l'interroge sur la Loi et le scribe répond en citant comme résumé de la Loi le commandement d'amour pour Dieu et pour le prochain. Jésus approuve cette réponse. Dans Marc (*12, 28-34*) et dans Matthieu (*22, 35-40*), c'est Jésus lui-même qui, interrogé par un scribe sur le plus grand commandement, répond en citant le précepte d'amour. C'est ici Luc qui doit avoir conservé la forme primitive de la tradition, car on conçoit assez aisément qu'on ait attribué à Jésus

une réponse qu'il avait approuvée, tandis qu'il ne serait pas facile de se représenter comment on en serait venu à mettre dans la bouche d'un scribe, c'est-à-dire en somme d'un représentant du judaïsme, une parole originairement prononcée par Jésus lui-même. Cette interprétation est confirmée par le fait que Marc (et non plus Matthieu) a conservé à la fin de l'épisode une approbation donnée par le scribe à la parole de Jésus, approbation qui n'est qu'une paraphrase de la réponse et une réminiscence du rôle plus actif que le scribe jouait dans la forme primitive de la tradition.

On pourrait encore citer ici l'existence dans l'évangile de doublets, par exemple les deux récits de distributions des pains avec les groupes de péricopes qui les accompagnent, et, à certains égards, celui qui est constitué par les récits de la tempête (*4, 35-41*) et de Jésus marchant sur les eaux (*6, 45-52*) (Wellhausen, *Mc.*, p. 54 ; Joh. Weiss, *Aelt. Ev.*, p. 221).

Enfin, il faut signaler que certains morceaux ne sont, sous la forme où nous les lisons dans Marc, que la transformation de traditions plus anciennes. Des hypothèses de ce genre doivent être envisagées, par exemple, pour le récit de la guérison du lépreux (*1, 40-45*) [1], pour l'épisode de

1. La colère que manifeste Jésus quand il renvoie le lépreux ne s'accorde pas avec la pitié avec laquelle il l'avait accueilli. On a

Jésus marchant sur les eaux (*6, 45-52*) (Joh. Weiss, *Aelt. Ev.*, p. 221) et pour le récit de la transfiguration (*9, 2-8*) [1].

L'examen de l'enchaînement du récit, notamment au point de vue de la chronologie [2], confirme l'impression qui se dégage des faits que nous venons de signaler et conduit à considérer la narration de Marc comme une combinaison artificielle de récits et de traditions dont il n'est plus, que dans une mesure très restreinte, possible de reconnaître les relations réelles. Après une notice

supposé que cette contradiction tenait à une transformation du récit. A l'origine un lépreux guéri mais non purifié aurait demandé à Jésus de le proclamer pur pour lui éviter d'aller à Jérusalem. Jésus se serait indigné de cette demande. Ultérieurement on aurait introduit la guérison du lépreux par Jésus, Ch. Rauch, *Bemerkungen zum Markustext*, *Z. N. T. W.*, *III*, 1902, p. 300-303.

1. Le récit de la transfiguration pourrait être la transformation d'un récit d'apparition du Christ ressuscité. Voir Maurice Goguel, *Note d'histoire évangélique*, *II. Esquisse d'une interprétation du récit de la transfiguration*, *R. H. R.*, t. *LXXXI* (1920), p. 145 s. Cependant tout récemment Ed. Meyer (*Ursprung*, *I*, p. 153, cf. *Ursprung und Geschichte der Mormonen*, Halle a. S., 1912, p. 22 s.) a soutenu, en s'appuyant sur les analogies assez frappantes qu'il y a entre le récit de la transfiguration et celui de la grande révélation sur laquelle s'appuie la doctrine de Joseph Smith, qu'il fallait voir dans le récit de la transfiguration la relation d'un fait exact. Ce qui affaiblit beaucoup l'argumentation de Ed. Meyer, c'est que cet auteur ne tient pas compte du fait que la genèse de la grande révélation mormone peut avoir été dans une certaine mesure déterminée par le souvenir de la transfiguration.

2. Lagrange, *Mc.*, p. C s. CXXVI s.

générale dont le caractère rédactionnel est évident (*1, 14-15*), le tableau de l'activité de Jésus s'ouvre par un groupe de récits homogènes localisés à Capernaum et qui remplissent un peu plus d'une journée (*1, 16-38*), la vocation des premiers disciples devant se placer sans doute à la fin de la journée du vendredi et la fuite de Jésus dans un lieu désert pendant la nuit du samedi au dimanche. Cette première journée de Capernaum ne peut évidemment pas être le début de l'activité de Jésus, car la vocation des premiers disciples suppose que ces hommes qui vont tout quitter savent qui est Jésus et pourquoi il les appelle à le suivre.

Après ce premier tableau, nous trouvons de nouveau une note générale sur la prédication itinérante (*1, 39*) et le récit de la guérison du lépreux (*1, 40-45*) qui peut se placer au cours de cette tournée. La manière dont est mentionnée la prédication itinérante « dans toute la Galilée » porterait à attribuer à cette partie du ministère de Jésus une certaine durée. Pourtant il semble que ce soit peu après son départ que Jésus revienne à Capernaum (πάλιν... δι'ἡμερῶν *2, 1*). Il y a ici une série de récits simplement juxtaposés, en sorte qu'il faut se représenter qu'ils se suivent directement et sans intervalle. Rien n'autorise à placer dans deux journées différentes la guérison du pa-

ralytique (*2, 1-12*) et la vocation de Lévi que Jésus appelle quand, après la guérison, il est sorti pour aller du côté de la mer (*2, 13-17*). Le repas chez Lévi qui provoque la question relative au jeûne suit immédiatement la vocation (*2, 18-22*). Le récit qui vient ensuite se rapporte à un jour de sabbat, il ne peut donc être placé le même jour que le repas chez Lévi. La manière dont le récit est introduit : « Il arriva qu'un jour de sabbat... » (*2, 23*) représente une simple juxtaposition sans aucune coordination réelle. Manifestement ce qui a amené le groupement ce n'est pas une relation chronologique, c'est une affinité de fond ; dans cette partie de son récit, Marc groupe des conflits qui s'élèvent entre Jésus et les Juifs. L'épisode des épis arrachés (*2, 23-28*) est immédiatement suivi d'un autre conflit relatif au sabbat, celui que provoque la guérison de l'homme à la main sèche (*3, 1-6*). Ici encore la liaison tient à la nature des faits. L'enchaînement chronologique n'est pas clairement marqué, bien qu'il semble, ainsi que l'a compris Matthieu (*12, 9*), mais contrairement à ce qu'a compris Luc (*6, 6*), que l'épisode de l'homme à la main sèche se place le même jour que celui des épis arrachés. En tout cas le vague qui règne sur ce point, ainsi que sur la relation dans le temps des épisodes relatifs au sabbat avec ceux qui précédaient

montre que l'évangéliste ne s'attache pas ici à donner un tableau cohérent au point de vue chronologique.

L'examen de la péricope qui suit confirme pleinement l'impression d'incohérence que donne l'examen de cette partie de l'évangile. Il est dit (*3, 7*) : « Et Jésus s'en alla avec ses disciples du côté de la mer ». Cette indication étant simplement juxtaposée sans aucune transition à la conclusion de l'épisode de la guérison de l'homme à la main sèche, il faut penser que le départ de Jésus pour le bord du lac se rattache directement à la conclusion de la discussion sur la guérison de l'homme à la main sèche, mais, un jour de sabbat, Jésus ne peut avoir été accompagné d'un grand concours de peuple, il ne peut avoir donné à ses disciples l'ordre de lui préparer une barque et il ne peut avoir accompli les guérisons qui sont rapportées ici (*3, 7 s.*). Ce n'est pas tout : la notice qui nous occupe parle de foules qui viennent non seulement de Galilée et de Judée mais encore d'Idumée, de la région du Jourdain, et de celle de Tyr et de Sidon ; elle ne peut donc se rapporter à un moment précis mais à un caractère général. Cette association de notices générales et de récits particuliers dénote ce qu'il y a d'artificiel dans la combinaison.

Le récit de l'institution de l'apostolat pour

lequel Jésus se rend sur la montagne est de nouveau simplement coordonné, en sorte que nous avons à choisir entre deux explications. Ou bien, un jour de sabbat, Jésus, après s'être rendu à la synagogue en traversant les champs, vient au bord de la mer où des foules s'assemblent, puis il accomplit des guérisons, après quoi il monte sur une montagne où il institue l'apostolat (*3, 13-19*); ceci fait — et toujours dans la même journée, puisqu'aucun changement de temps n'est marqué — il revient dans la maison (*3, 20*) où il discute avec les pharisiens qui l'accusent de chasser les démons par Beelzébul (*3, 22-30*) et repousse les siens qui veulent s'emparer de lui sous prétexte qu'il a perdu le sens (*3, 20-21. 31-35*). Si l'on ne peut décidément admettre un sabbat ainsi occupé, il faut reconnaître que le cadre chronologique dans lequel les épisodes considérés sont rapportés est artificiel et que l'évangéliste a juxtaposé des récits qui, au point de vue du développement dans le temps, n'avaient pas de relation organique entre eux.

La suite de la narration permet les mêmes observations. Le groupe des paraboles (*4, 1-34*) est rattaché à ce qui précède par un simple καὶ πάλιν qui ne marque aucun lien interne. L'accumulation, au même endroit, de trois paraboles données à titre de spécimen est bien invraisemblable. L'al-

ternance des enseignements adressés à la foule (*4, 1-9. 26. 32*) et des instructions données en particulier aux disciples (*4, 10-25*) ne l'est pas moins.

Après le groupe des paraboles, nous trouvons de nouveau une série de récits étroitement liés et dont l'enchaînement est probablement antérieur à l'évangile de Marc. Jésus traverse le lac — et au cours de la traversée apaise la tempête — (*4, 35-41*) ; il guérit le démoniaque de Gérasa puis, à la demande des habitants de la région, s'embarque de nouveau pour la Galilée (*5, 1-20*). Au moment où il y arrive, il rencontre Jaïrus qui l'emmène chez lui pour guérir ou pour ressusciter sa fille ; en route, il guérit la femme à la perte de sang (*5, 21-43*). Après la résurrection de l'enfant, il se rend à Nazareth où il est mal accueilli par ses concitoyens (*6, 1-6ª*).

Ici se termine une période de l'activité de Jésus. Jusqu'ici Capernaum a été son centre d'action, c'est là qu'est la maison et c'est là qu'il revient après les tournées qu'il fait soit dans toute la Galilée, soit sur la rive est du lac. A partir du *chapitre 6*, au contraire, nous ne verrons plus Jésus résider d'une manière suivie à Capernaum et il sera difficile de suivre ses déplacements, à plus forte raison de les expliquer. Il y a là, au point de vue de l'enchaînement du récit, une sin-

gulière difficulté. L'introduction de ce morceau présente ce caractère général et vague auquel on reconnaît l'intervention du rédacteur. Jésus parcourt les villages à l'entour en enseignant. Il appelle les Douze et se met à les envoyer (*6*, *7*). C'est l'association déjà rencontrée dans *3*, *7-12* d'une activité qui se déroule pendant une certaine durée de temps (Jésus parcourt les villages en enseignant) et d'un fait précis qui ne peut se passer qu'à un moment particulier (Jésus envoie les disciples en mission). La mission des apôtres a dû durer un certain temps et cependant entre leur départ (*6*, *13*) et leur retour (*6*, *30*), l'évangéliste ne rapporte rien concernant Jésus et comble le vide de la narration par un récit qui, en apparence au moins et dans l'état actuel de l'évangile, apparaît comme sans relation directe avec l'histoire de Jésus.

Le tableau de la perplexité d'Hérode quand il entend parler de Jésus est en effet fort mal intégré dans le récit. Le verbe ἤκουσεν de *6*, *14* n'a pas de complément, ce que dissimule mal le membre de phrase explicatif φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ et il n'est pas possible de suppléer le complément qui manque. Ce qu'apprend Hérode ce ne peut pas être le fait de la tournée accomplie par les apôtres puisqu'il est évidemment question de Jésus. D'autre part, il est impossible de rattacher

l'épisode à une phase antérieure de l'activité de Jésus, par exemple, comme le voudrait Wellhausen (*Mc.*, p. 48), à la première journée de Capernaum. Enfin, on ne peut manquer d'être frappé de l'analogie qu'il y a entre les diverses hypothèses envisagées par Hérode et son entourage et celles qui sont rapportées dans l'épisode de Césarée de Philippe (*8*, *28*) et il faut conclure que dans l'une ou l'autre des péricopes qui présentent de telles affinités il y a trace de remaniement rédactionnel. Comme la péricope d'Hérode est certainement un élément détaché de son contexte primitif et mal intégré, c'est chez elle qu'il y a lieu de supposer l'activité du rédacteur. Nous sommes donc en présence d'un tableau qui ne peut pas être primitif, et qui, dans l'état où il se présente à nous, ne répond pas à un enchaînement réel des faits.

Le récit de la première distribution des pains (*6*, *31-44*) qui se place après la tournée missionnaire est introduit par l'intention de Jésus de procurer à ses disciples un peu de repos. Matthieu (*14*, *13*) motive le départ de Jésus par le fait qu'il a appris la mort de Jean-Baptiste ; cela pourrait faire soupçonner que le véritable motif de la retraite de Jésus a été dissimulé par Marc [1].

1. On ne peut cependant considérer comme primitif l'enchaî-

De plus, si vraiment Jésus avait voulu procurer à ses disciples la possibilité de prendre quelque repos, il ne les aurait pas, immédiatement après la journée de la première distribution, ramenés sur la rive ouest du lac. Il y a dans cette partie du récit de perpétuelles allées et venues qui donnent l'impression qu'on a affaire à une période d'activité intense et non de repos. Au retour sur la rive ouest, qui suit immédiatement la distribution des pains (*6, 45-52*), doit se placer une période d'activité itinérante puisqu'on amène les malades à Jésus dans toutes les villes et bourgades qu'il traverse (*6, 53-56*). Jésus revient ensuite à Capernaum où a lieu la discussion sur le pur et l'impur (*7, 1-23*). Il doit y séjourner au moins quelque temps puisque nous le trouvons établi dans la maison (*7, 17*). Il part de là pour une tournée dans la région de Tyr et ensuite dans la Décapole (*7, 24-37*). Abstraction faite du voyage dans le Nord, le groupe suivant présente exactement la même disposition : distribution des pains qui se place à l'est du lac (*8, 1-9*), retour sur la rive ouest (*8, 10*) où se place le refus de Jésus d'accomplir un signe du ciel à la demande des pharisiens (*8, 11-12*), départ pour Bethsaïda

nement des faits présenté par Matthieu, car il manque dans son récit un élément essentiel, à savoir le retour des disciples auprès de Jésus.

(*8, 13*), c'est-à-dire pour la région semi-païenne de la rive nord-est du lac. Ce doublet autorise à penser que nous avons affaire à un groupement systématique d'épisodes plutôt qu'à un enchaînement naturel de faits. Cette impression est confirmée si on considère que dans le quatrième évangile aussi la multiplication des pains est suivie d'un retour sur la rive ouest et d'une discussion (le discours sur le pain de vie) qui fait éclater l'opposition des Juifs contre Jésus (*Jean, 6, 1-71*). Enfin, ainsi que nous le verrons, les divers éléments constitutifs de cette section du récit ne proviennent pas tous de la même source.

En résumé, il n'apparaît pas que, pour cette première partie de son récit, l'évangéliste ait disposé d'indications précises sur l'enchaînement des faits. Il semble avoir connu deux ou peut-être trois groupes de récits, ceux relatifs à la première journée de Capernaum, à la série tempête-Gérasa-Jaïrus-Nazareth et peut-être aux multiplications, il a connu ce dernier cycle sous deux formes différentes qu'il a juxtaposées au lieu de les combiner. L'évangéliste a construit un tableau d'ensemble en ajoutant à ces trois groupements certaines traditions isolées (le lépreux, les conflits, l'apostolat, récits relatifs à Hérode) et des éléments didactiques (Beelzébul, les paraboles). Quelle que soit la valeur intrinsèque des matériaux qu'il a

ainsi utilisés, le tableau qu'il a tracé n'en reste pas moins artificiel.

L'examen de la seconde partie de l'évangile ne donne pas, au point de vue de la cohérence et de l'enchaînement des faits, une impression plus satisfaisante. Elle s'ouvre dans la région de Césarée de Philippe où Jésus se trouve en route avec ses disciples (*8, 27*), loin par conséquent du théâtre habituel de son activité. Après que Pierre a proclamé la messianité de son maître et que Jésus a rattaché à cette confession un enseignement précis sur la destinée qui lui est réservée (*8, 27-33*), il s'adresse à la foule pour lui faire connaître le sort qui attend ses disciples (*8, 34-9, 1*). Nous avons déjà noté combien la présence de cette foule à cet endroit est surprenante. Enfin, six jours après (*9, 2*), vient la transfiguration.

Aucun changement de lieu n'ayant été indiqué, la scène ne peut être localisée ailleurs que dans la région de Césarée de Philippe. Cependant, à la descente de la montagne de la transfiguration se place la guérison de l'enfant épileptique (*9, 14 s.*). Nous voyons la foule s'assembler pour demander aux disciples d'abord, puis à Jésus lui-même, la guérison d'un enfant malade; une telle scène n'est possible que là où Jésus a poursuivi son activité régulière, c'est-à-dire dans la région de Capernaum. L'enchaînement actuel du récit ne ré-

pond donc pas au développement réel des faits. Le lieu de la guérison de l'enfant ne doit pas être très éloigné de Capernaum, puisque Jésus y vient ensuite et que nous l'y retrouvons dans la maison (*9*, *33*)[1]. Nous trouvons là un certain nombre d'éléments didactiques (*9*, *33-50*), puis Jésus quitte Capernaum pour se diriger vers la Judée (*10*, *1*). Il entre donc dans une région nouvelle. L'évangéliste se représente qu'il y poursuit son enseignement dans les mêmes conditions qu'en Galilée, mais il n'a évidemment pas sur cette partie de l'activité de Jésus de tradition cohérente, puisqu'il se borne à rapporter trois épisodes (les pharisiens et le divorce *10*, *2-12*, les enfants *10*, *13-16*, le danger des richesses *10*, *17-31*) qui ont tous les trois un caractère didactique et dont aucun n'est solidement encadré dans son contexte. Il place ensuite la troisième prophétie des souffrances (*10*, *32-34*), et la demande des fils de Zébédée (*10*, *35-45*) c'est-à-dire des enseignements qui ne s'adressent qu'aux seuls apôtres. Enfin cette partie du récit se termine par la guérison de l'aveugle de Jéricho (*10*, *46-52*) qui constitue la conclusion de la seconde

1. Nous ne tenons pas compte de la tournée en Galilée (*9*, *30-32*), car au cours de cette tournée Jésus a soin que personne ne le reconnaisse. Elle n'est évidemment là que pour permettre l'introduction de la seconde prophétie des souffrances adressée aux seuls apôtres.

partie de l'évangile. Il n'y a donc pas, pour la période qui s'ouvre par la confession de Pierre, un enchaînement plus solide que pour la période proprement galiléenne.

La question de la cohérence se pose dans des conditions différentes pour la période jérusalémite et pour l'histoire de la passion. Pour cette dernière, l'enchaînement des faits est donné par l'objet même du récit. En ce qui concerne la période d'activité jérusalémite, il suffit d'observer qu'il y a une singulière disproportion entre l'importance des enseignements rapportés et le cadre chronologique étroit de moins d'une semaine dans lequel ils sont enfermés. Il y aurait lieu aussi de se demander si la brièveté du séjour de Jésus à Jérusalem suffit pour que le drame de la passion ait eu le temps de se nouer, mais c'est là une question qu'il suffit d'indiquer et qu'il n'est pas nécessaire d'examiner ici dans le détail. Aussi bien, les observations qui précèdent permettent, croyons-nous, de conclure qu'il n'y a pas, dans le récit du second évangile, une trame serrée correspondant au développement réel des faits, mais une construction établie par le narrateur pour y encadrer les éléments dont il disposait et qui ne se présentaient pas à lui dans un enchaînement organique.

VI. — Les sources de l'évangile

Le caractère composite de l'évangile de Marc ayant été reconnu, est-il possible de déterminer quelles sont les sources utilisées par l'évangéliste ? Il serait vain d'espérer arriver sur ce point à des conclusions qui épuisent le problème. En effet, sauf en ce qui concerne les éléments empruntés aux Logia ou du moins une partie d'entre eux, les termes de comparaison manquent et beaucoup des traditions recueillies par l'évangéliste ne portent pas en elles-mêmes des caractères assez nets pour qu'on puisse reconnaître avec précision leur origine.

1° *Les Logia.*

Nous avons vu, à propos des Logia, qu'il y a lieu d'admettre que le rédacteur du second évangile a fait des emprunts à cette source. C'est une conclusion à laquelle on est conduit par l'examen des relations des trois récits parallèles pour un certain nombre de morceaux comme *1*, *1-8* (Jean-Baptiste), *3*, *22-30* (Beelzébul), *6*, *6ᵇ-13* (envoi des apôtres en mission), *8*, *11-13* (demande d'un signe du ciel), *9*, *42-48* (sur le scandale), *12*, *38-40* (contre les pharisiens). A ces morceaux, il faut ajouter

par exemple *4, 21-25* (exhortation à l'intelligence à propos des paraboles) parce que ce morceau, outre le parallèle qu'il a dans le même contexte chez Luc (*8, 16-18*), en a d'autres en divers endroits de Matthieu et de Luc (*Mt., 5, 15; 7, 2; 10, 26; 13, 12; 25, 29. Lc., 6, 38; 11, 33; 12, 2. 31; 19, 26*) qu'il y a lieu d'attribuer aux Logia et que ce morceau a ainsi, très nettement, le caractère d'une compilation faite à l'aide d'éléments qui leur sont empruntés. Une conclusion analogue doit être formulée pour certains éléments de l'Apocalypse synoptique pour lesquels le texte de Marc a des parallèles dans d'autres parties des évangiles de Matthieu et de Luc. Par exemple, pour *13, 9-13* (parallèles dans le même contexte : *Mt., 24, 9-14. Lc., 21, 12-19*, dans un autre contexte : *Mt., 10, 17; 23, 30. Lc., 12, 7; 11, 12*) et pour *13, 33-37* qui formule un appel à la vigilance qui constitue une conclusion de l'Apocalypse synoptique propre à Marc, mais dont les éléments constitutifs ont des parallèles en d'autres parties de Matthieu et de Luc (*Mt., 24, 42; 25, 13-15. Lc , 12, 38; 19, 12-13*).

Il faut en outre attribuer aux Logia d'abord toute une série de morceaux plus ou moins étendus ayant pour parallèle, chez Matthieu ou chez Luc, un terme de l'un des doublets que nous avons relevés (Voir p. 218 s.) et en second lieu

ceux qui correspondent aux passages pour lesquels nous avons constaté un accord de Matthieu et de Luc contre Marc, permettant de conclure à la priorité de leur texte (Voir p. 210 s.).

En dehors des passages qui viennent d'être énumérés et qui sont ceux dont des indices positifs conduisent à rechercher l'origine dans le recueil des Logia, il est d'autres morceaux auxquels il y a sans doute lieu d'attribuer la même origine sans toutefois que l'on puisse fournir d'argument décisif à l'appui de cette attribution. Ce sont des éléments qui apparaissent étroitement unis à d'autres qui viennent des Logia (par exemple les paraboles de *4*, *1-34* qui sont en relation étroite avec l'exhortation à l'intelligence attribuée aux Logia), ou bien qui présentent des analogies plus ou moins frappantes avec des morceaux appartenant aux Logia (par exemple la parole sur le sel de *9*, *49-50* à cause de ses affinités avec *Mt.*, *5*, *13* et *Lc.*, *14*, *34-35*). On doit placer encore ici des morceaux qui paraissent surajoutés à une tradition dont l'origine doit être cherchée hors des Logia (par exemple dans *9*, *35*, la parole sur celui qui veut être le premier introduite entre la dispute de préséance et l'enfant proposé comme modèle). Enfin, il y a des morceaux que l'on est porté à attribuer aux Logia à cause des analogies d'esprit, de caractère et de forme qu'ils présentent

avec d'autres fragments ayant cette origine. C'est pour cette raison, par exemple, qu'il y a lieu d'attribuer aux Logia non seulement les paraboles du *chapitre 4*, mais encore la parabole des vignerons (*12, 1-12*).

En résumé, les éléments du récit de Marc qu'il nous paraît avec plus ou moins de certitude y avoir lieu d'attribuer aux Logia sont les suivants :

1, 1-8 : Jean-Baptiste.
2, 21-22 : Paraboles de la pièce au vêtement et des outres.
3, 22-30 : Beelzébul.
4, 1-34 : Les paraboles.
6, 6b-13 : Envoi des apôtres en mission.
7, 1-23 : Discussion sur les purifications.
8, 11-13 : Demande d'un signe du ciel.
8, 14-21 : Le levain des pharisiens.
8, 34-9, 1 : Souffrances annoncées aux disciples.
9, 9-13 : Entretien à la descente de la montagne de la transfiguration.
9, 35 : « Qui veut être le premier... »
9, 37 : « Celui qui reçoit un enfant en mon nom... »
9, 42-48 : Sur le scandale.
9, 49-50 : Le sel.
10, 2-12 : Les pharisiens et la question du divorce.
10, 13-16 : Jésus et les enfants.
10, 42-45 : Enseignement rattaché à la demande des fils de Zébédée.

11, *22b-23* : Parole sur la puissance de la foi.
12, *1-12* : Parabole des vignerons.
12, *38-40* : Contre les pharisiens.
13, *1-4* : Prophétie de la destruction du Temple.
13, *5-32* : Apocalypse synoptique [1].
13, *33-37* : Appel à la vigilance.

2° *Les souvenirs de Pierre.*

Un certain nombre de récits de l'évangile présentent en commun toute une série de caractères. Ils sont disposés, non pas tous mais une partie d'entre eux, de manière à constituer de véritables groupes, par exemple, le récit de la première journée de Capernaum (*1*, *21-39*), puis l'ensemble formé par l'enseignement depuis la barque, la traversée du lac (récit de la tempête), l'épisode de Gérasa, la résurrection de la fille de Jaïrus et la guérison de la femme à la perte de

1. Nous ne faisons figurer ici l'Apocalypse synoptique qu'à titre d'indication. Ce morceau pourrait bien avoir eu originairement une existence indépendante, ainsi que le suggère le fait que des éléments des Logia (*13*, *9-13*) y ont été interpolés et qu'elle est reliée d'une manière artificielle à un morceau venant des Logia (*13*, *1-4*. Dans *13*, *1-4*, il est question de la destruction du Temple; dans *13*, *5-37* de l'avènement du Fils de l'Homme et de la fin du monde). L'argument serait décisif s'il fallait se représenter les Logia comme une source construite sur un plan organique. Il l'est beaucoup moins, si, comme nous croyons devoir le faire, on y voit un recueil qui a passé par toute une série d'états et qui a été sans cesse en s'enrichissant.

sang, le rejet de Jésus à Nazareth (*3, 9 ; 4, 1. 35-6 6ª*)[1] ; ils ont pour centre Capernaum, la maison de Pierre, et dans beaucoup d'entre eux il est question de la barque, sans doute de la barque de Pierre, enfin Pierre joue dans la plupart de ces récits un rôle central. Dans certains d'entre eux, la mention de l'apôtre se trouve sous une forme un peu particulière qui se comprend aisément comme transposition de la première personne qui se serait trouvée dans un récit fait par Pierre lui-même, par exemple *1, 29-30 :* « Ils vinrent à la maison de Simon et d'André avec Jacques et Jean, et la belle-mère de Simon... », ce qui pourrait être la transposition d'un récit qui aurait eu la forme suivante : « Nous vînmes à la maison avec Jacques et André et ma belle-mère... » et de même *1, 36* (fuite de Jésus dans un lieu désert) « Simon et ceux qui étaient avec lui vinrent à sa recherche », « nous allâmes à sa recherche ». Il paraît naturel de penser — et l'on pourrait être conduit à cette conclusion sans même l'indication que contient le témoignage de Papias — que nous avons affaire à des récits qui, pour le fond au moins, proviendraient des sou-

1. Pour le fond premier seulement, car plusieurs de ces récits, notamment celui de la guérison du démoniaque de Gérasa, contiennent des éléments nettement secondaires.

venirs de Pierre[1]. Le récit de Marc commence, si on fait abstraction de la notice générale et du caractère certainement rédactionnel de *1, 14-15* sur la première prédication en Galilée, au moment où Pierre et ses compagnons abandonnent leur métier de pêcheur pour suivre Jésus (*1, 16-20*), alors que très certainement ce récit ne marque pas le commencement de l'activité de Jésus mais, en un certain sens, est déjà une conclusion. La péricope *1, 16-20* ne peut rapporter la première rencontre entre Jésus et les pêcheurs galiléens ; l'appel que Jésus leur adresse n'est pas assez explicite pour qu'on puisse comprendre la décision qu'ils prennent en l'entendant s'ils n'ont pas auparavant été mis au courant des projets de Jésus, de ses ambitions, de l'œuvre qu'il veut accomplir et pour laquelle il a besoin d'eux. Ce qui commence avec *1, 16*, c'est la participation des apôtres à l'histoire évangélique. Le récit est fait au point de vue de Pierre et de ses compagnons.

Il n'est pas toujours facile de découvrir dans la suite de la narration ce qui, en dehors des deux blocs de récits déjà cités, peut être attribué aux souvenirs de Pierre. Voici cependant une liste de

1. Zahn, *Einl.*, *II*, p. 246 ; Joh. Weiss, *Aelt. Ev.*, p. 246 s. ; Ed. Meyer, *Ursprung*, *I*, p. 99 s.

morceaux pour lesquels on peut, nous semble-t-il, penser à une semblable origine :

3, 20-21. 31-35. La famille de Jésus veut s'emparer de lui sous prétexte qu'il a perdu le sens. C'est un morceau dont le caractère archaïque est évident. La tradition ultérieure ne s'est plus accommodée d'une péricope dans laquelle une semblable accusation était portée contre Jésus ; aussi n'a-t-elle été reproduite ni par Matthieu ni par Luc. En outre, la scène est localisée dans la maison de Capernaum, ce qui est un trait caractéristique de beaucoup des souvenirs de Pierre.

6, 45-52. 53-56. Traversée du lac (Jésus marche sur les eaux). Retour à Gennésareth. Ces deux morceaux ont évidemment la même origine, l'un étant la conclusion de l'autre. L'analogie qu'il y a entre le récit de la traversée du lac et l'histoire de la tempête (le second récit n'est qu'une variante aggravée du premier. WELHAUSEN, *Mc.*, p. 54; JOH. WEISS, *Aelt. Ev.*, p. 221) suggère que le fond premier de la tradition élaborée dans ce récit pourrait venir des souvenirs de Pierre.

8, 27-33 : Confession de Pierre. A cause du rôle joué dans ce récit par Pierre.

9, 2-8 : La transfiguration, à cause du rôle joué par Pierre. A propos de ce récit, comme de plusieurs de ceux qui précèdent, il est à remar-

quer que les souvenirs de Pierre ont subi dans l'évangile de Marc — et sans doute avaient déjà subi avant d'entrer dans cet évangile — une très sensible élaboration.

9, 14-29 : Guérison de l'enfant épileptique. Cette péricope suppose qu'à certains moments Jésus n'était accompagné que d'un groupe de trois ou quatre disciples intimes parmi lesquels se trouvait Pierre. Cette conception contredit la manière dont ultérieurement on s'est représenté les apôtres comme ayant continuellement accompagné Jésus. L'idée du groupe des intimes est caractéristique des souvenirs de Pierre. Elle ne se trouve pas seulement dans le premier récit qui vient de cette source, mais dans d'autres encore, comme la résurrection de la fille de Jaïrus (*5, 37*) et la transfiguration (*9, 2*), etc.

14, 32-42 : Gethsémané ou du moins le fond premier de cette péricope dans laquelle il y a manifestement un développement littéraire auquel est due l'introduction d'une prière que Jésus est censé avoir faite sans témoin.

14, 66-72 : Le reniement de Pierre, et sans doute d'autres éléments du récit de la passion, comme nous essayerons de le montrer plus loin.

Il est possible que, dans d'autres péricopes encore, il y ait des éléments plus ou moins développés empruntés aux souvenirs de Pierre ; mais

nous ne croyons pas qu'il y ait des indices assez précis pour permettre une attribution même conjecturale.

Les données dont nous disposons ne permettent pas de caractériser d'une manière complète les souvenirs de Pierre. Le fait que ce ne sont pas seulement des péricopes isolées, mais des groupes assez cohérents de péricopes qui leur ont été empruntés semble indiquer qu'ils constituaient une source coordonnée. Elle représentait sans doute un état déjà élaboré de la tradition. Elle devait contenir plus d'éléments que ceux que nous avons reconnus comme ayant pu en faire partie et elle devait donner un tableau d'ensemble du ministère de Jésus; aussi peut-on se demander si Marc ne s'en est pas inspiré pour la disposition générale qu'il a donnée à son livre.

3° *Le récit de la passion.*

Un groupe cohérent de récits est constitué par la narration de la passion. Cette partie de l'évangile s'ouvre par une péricope (le complot des Juifs contre Jésus *14, 1-2*) qui ne se relie pas à ce qui précède immédiatement mais constitue un commencement absolu qui a parfaitement pu se suffire à lui-même. Il est infiniment vraisemblable que cette partie a préexisté à la rédac-

tion de l'évangile de Marc. Il y a donc lieu d'envisager à part la question de ses sources.

Abstraction faite de l'épisode de l'onction de Béthanie (*14, 3-9*), qui paraît avoir un caractère secondaire (Voir p. 298 s.), les éléments constitutifs de cette partie de l'évangile peuvent se répartir en deux groupes suivant que, par leur nature même, ils peuvent ou ne peuvent pas provenir des apôtres. A partir du moment où, après l'arrestation de Jésus, les disciples s'enfuient tous (*14, 50*), il n'y a plus qu'un seul récit, celui du reniement de Pierre (*14, 66-72*) qui puisse, directement ou indirectement, provenir de leur témoignage. Il convient d'envisager séparément ces deux séries de péricopes.

Il pourrait y avoir un témoignage apostolique derrière le récit depuis *14, 12* jusqu'à *14, 52* et en outre derrière *14, 66-72*, c'est-à-dire depuis le récit de la préparation de la cène jusqu'à celui de l'arrestation, et en outre derrière celui du reniement de Pierre. Sur ces morceaux il y en a un (la préparation de la cène, *14, 22-25*) qui représente une tradition secondaire moulée sur le récit de la préparation de l'entrée à Jérusalem (*11, 1 s.*). Il suppose que le dernier repas de Jésus a été un repas pascal, ce qu'il n'a pas été en réalité (Maurice Goguel, *Mc.*, p. 257 s.). Ce morceau ne peut donc reposer même indirectement sur un témoi-

gnage original, c'est le résultat d'une combinaison rédactionnelle destinée à faire du dernier repas de Jésus un repas pascal. Parmi les autres éléments de cette partie de l'évangile, il en est, comme les épisodes de Gethsémané (*14, 32-42*) et du reniement de Pierre (*14, 66-72*), qui doivent être attribués aux souvenirs de Pierre soit pour le fond premier, soit pour leur ensemble. Il paraît légitime d'attribuer la même origine à des morceaux qui ont avec ceux-là une relation organique comme la prédiction du reniement de Pierre (*14, 26-31*), celle de la trahison (*14, 18-21*), la Cène (*14, 22-25*) et l'arrestation (*14, 43-52*). Ce sont là les seuls morceaux qui puissent reposer directement sur les souvenirs de Pierre.

Ils sont précédés de deux péricopes, le complot contre Jésus (*14, 1-2*) et la trahison de Judas, (*14, 10-11*) qui rapportent des faits dont les amis de Jésus n'ont pu avoir directement connaissance mais qui ont pu être déduits par eux de la marche même des événements. Il est parfaitement concevable que Pierre ait introduit ces éléments dans ses souvenirs. Cette hypothèse n'oblige pas à statuer une tradition particulière qui ne peut avoir été constituée exclusivement par ces deux morceaux et à laquelle cependant on n'en peut rapporter aucun autre, du moins dans cette partie du récit.

Il n'est pas croyable que le récit de Pierre se soit arrêté à l'arrestation et au reniement, d'autant plus que, chez Marc, le reniement de Pierre et le récit de la première comparution devant le sanhédrin sont étroitement emmêlés (*14, 53-72*). On est ainsi amené à cette hypothèse que dans les récits de Pierre servant de source à Marc pour l'histoire de la passion, les souvenirs de l'apôtre étaient complétés à l'aide d'autres éléments. On peut *a priori* imaginer trois explications de l'origine de ces éléments de la narration de la passion qui ne peuvent venir de Pierre.

1° Ils peuvent provenir des femmes qui, ainsi que le raconte l'évangile (*15, 40-41. 47*), ont assisté de loin à la mort et à l'ensevelissement de Jésus et qui, puisqu'elles ont pu suivre le cortège qui conduisait le condamné à Golgotha, ont pu aussi assister de loin, sans doute, au procès devant Pilate et guetter à la porte de la maison du grand-prêtre ce qui allait se passer après que ceux qui avaient arrêté Jésus l'eurent fait entrer dans la cour;

2° Ils peuvent provenir d'un travail de l'imagination pieuse ayant pour but de combler ce qui apparaissait comme des lacunes dans la tradition;

3° Ils peuvent provenir des rumeurs qui n'ont pas dû manquer de circuler à la suite du drame de la passion et qui pouvaient, en partie au moins,

reposer sur des renseignements exacts provenant de ceux, amis ou ennemis de Jésus, qui avaient assisté à ses différentes péripéties.

Aucune de ces trois hypothèses ne peut, à elle seule, expliquer le récit actuel, mais chacune d'elles paraît contenir un élément important de vérité.

Ce qui est dit des femmes ne peut avoir été introduit dans l'évangile uniquement pour invoquer un témoignage à l'appui de la narration, car si telle avait été l'intention du narrateur, il aurait parlé des femmes non seulement à propos de la mort et de la sépulture de Jésus, mais aussi à propos de son procès, et il aurait eu soin d'introduire leur témoignage à l'instant même où celui des apôtres faisait défaut. Cependant on ne peut attribuer aux femmes le récit de la comparution de Jésus devant le sanhédrin, car elles n'y ont certainement pas assisté. Si, comme cela est vraisemblable, le procès devant Pilate s'est déroulé en plein air, il est bien peu vraisemblable que les femmes aient pu s'approcher du tribunal assez près pour pouvoir entendre ce que disait le juge et ce que répondait l'accusé. Par contre, le récit de la seconde séance du sanhédrin et de la remise du condamné à Pilate (*15, 1*) ne contient rien qui ne puisse venir du témoignage des femmes : il est dit simplement, dans cette péricope, que, le matin,

le sanhédrin s'assemble et que Jésus est conduit à Pilate. Il n'y a là que des faits qui ont pu parfaitement être observés par des gens qui se tenaient dehors comme le faisaient les femmes. On peut en dire autant du récit de la marche au supplice et, à la réserve peut-être de quelques détails, de celui de la crucifixion.

Mais les éléments qui provenaient du témoignage des femmes ne constituaient qu'un récit trop fragmentaire et trop bref pour que la piété chrétienne ait pu s'en contenter. Pour les compléter deux procédés pouvaient être mis en œuvre : l'un consistait à recueillir ce qu'on pouvait raconter parmi ceux qui avaient été mêlés aux événements sur ce qui s'était passé au sanhédrin, au prétoire et au calvaire. L'autre consistait à laisser travailler l'imagination. Nous serions porté à admettre que les deux procédés ont été mis en œuvre. On ne peut voir dans les éléments du récit du procès qui ne peuvent venir des femmes un simple produit de l'imagination. Un récit imaginé, en effet, aurait prêté à Jésus des déclarations messianiques explicites et sensationnelles au lieu de la déclaration enveloppée qui répond à la question du grand-prêtre. Un tel récit n'aurait pu que difficilement retenir un témoignage relatif à une parole (la déclaration sur la destruction et la reconstruction du Temple en trois jours) dont on

ne voit pas le rôle dans le procès. Par contre il y a dans l'ensemble de ce récit des morceaux, par exemple l'épisode de Barabbas, tel ou tel élément du récit des outrages des soldats, les faits qui accompagnent la mort de Jésus, dans lesquels il est bien difficile de ne pas reconnaître le travail de l'imagination et, si l'on peut ainsi dire, de la tradition créatrice. Mais il ne nous paraît pas possible de délimiter dans le détail ce qui, dans le récit du procès et du supplice, provient de chacune des trois sources que nous avons envisagées. En conclusion, il nous semble que, dès avant la composition de l'évangile de Marc, les souvenirs de Pierre avaient servi de base à l'élaboration d'un récit de la passion.

4° *Les autres sources.*

En dehors des trois grands groupes de récits que nous avons reconnus jusqu'ici : Logia, souvenirs de Pierre et récit de la passion, on remarque que certains morceaux qui se trouvent répartis en deux groupes présentent entre eux ce caractère commun qu'ils rapportent des discussions entre Jésus et des représentants du judaïsme. Ce sont les cinq récits de conflit de *2*, *1-3*, *6* et le groupe de discussions qui se trouve de *12*, *13* à *12*, *37* (question des pharisiens sur le tribut ; question des

sadducéens sur la résurrection; question du plus grand commandement; question de la descendance davidique du Messie). Sans doute on ne peut formuler ici des conclusions absolues. Le plan même que suit l'évangéliste appelait, aussi bien au *chapitre 2* qu'au *chapitre 12*, une série de conflits entre les Juifs et Jésus; le groupement de ces éléments pourrait ainsi fort bien provenir de l'évangéliste. Les discussions du *chapitre 12* présentent un autre caractère que celles du *chapitre 2*. Dans celles-ci, l'attitude que prend Jésus provoque l'opposition des Juifs; au *chapitre 12*, au contraire, des personnages divers posent à Jésus des questions embarrassantes dont il se tire à son honneur et qui n'ont pas pour effet de soulever contre lui une hostilité comparable à celle à laquelle il est fait allusion dans *3,6*. Il ne faut donc envisager que comme une simple possibilité l'existence d'une source de discussions et de conflits.

Ce qui n'appartient pas aux traditions dont il vient d'être question doit être réparti en deux groupes. Le premier est constitué par des morceaux qui ont un caractère général et vague et dont l'origine rédactionnelle n'est pas douteuse ; ce sont, par exemple, les passages *1*, *15. 39 ; 3*, *7-12. 6*, *30. 10*, *1.* Il y faut joindre certains passages où se reflètent directement les idées qui dominent le plan de l'évangéliste et qui doivent donc lui

être attribués ; ce sont notamment les trois prophéties des souffrances du Messie (*8*, *31-32 ; 9*, *30-32 ; 10*, *32-34*). Le second groupe présente peu d'homogénéité. Il est constitué par des morceaux de caractères très divers. Les uns semblent avoir été déjà rapprochés avant l'évangéliste comme les péricopes des distributions des pains et celles qui les suivent (*6*, *31 s. 8*, *1 s.*) ou comme les trois récits de l'entrée à Jérusalem (*11*, *1-11*), de la purification du Temple (*11*, *15-19*) et de la question d'autorité (*11*, *27-33*) dont l'unité organique n'est pas douteuse, bien qu'elle ait été brisée par le rédacteur de l'évangile. D'autres, qui sont actuellement isolés, ne l'étaient peut-être pas dans les traditions primitives auxquelles ils appartenaient; tel est le cas, par exemple, pour l'épisode de la perplexité d'Hérode (*6*, *14-16*). Certains se suffisent à elles-mêmes (le baptême, *1*, *9-11*, danger des richesses, *10*, *17-31 ;* demande des fils de Zébédée, *10*, *35-41 ;* pite de la veuve, *12*, *41-44*). Il en est qui ont une valeur historique considérable, tandis que d'autres ont un caractère symbolique (la tentation, *1*, *12-13*) ou représentent des traditions altérées au point d'être méconnaissables (l'épisode du figuier maudit, *11*, *12-14*). Un classement rigoureux de ces péricopes n'est pas possible, il ne pourrait être fait que d'une manière toute conjecturale et obligerait à s'ar-

rêter longuement à l'étude de chaque morceau particulier.

VII. — Le style et la langue

1° *Le style.*

Il n'y a dans l'évangile de Marc aucune prétention littéraire. L'auteur n'indique ni l'objet qu'il se propose, ni les moyens qu'il entend mettre en œuvre. Manifestement il est dominé non seulement par les matériaux qu'il utilise mais encore par l'emploi qu'il en fait. Sa personnalité disparaît derrière une œuvre qu'il n'a pas conçue, qui le dépasse et dont il est l'interprète. L'Évangile l'emporte sur l'évangéliste, la personnalité de celui-ci et presque son œuvre sont indifférentes. Marc s'est trouvé, à un certain moment, donner à la tradition évangélique son expression, il n'a eu ni la prétention ni le sentiment de faire une œuvre à lui (Joh. Weiss, *Aelt. Ev.*, p. 23). S'il y a un art dé la composition chez lui, cet art est très effacé. Les faits sont rapportés avec une grande simplicité, on pourrait presque dire avec naïveté. Loin de les commenter, l'évangéliste se borne à les laisser parler. On pourrait presque dire qu'il y a de l'indigence dans ses moyens d'expression. Les cadres

dans lesquels les récits sont présentés sont à peine esquissés et toujours avec les mêmes traits. C'est Jésus qui regarde autour de lui, qui appelle la foule et ses disciples pour leur donner ses enseignements ; c'est le peuple qui accourt, se rassemble autour de Jésus et qui, après l'avoir entendu parler, ou l'avoir vu guérir un malade, exprime son admiration, son étonnement, sa stupeur pour l'autorité dont il fait preuve et la puissance avec laquelle il commande aux éléments et aux démons. Tout ceci est raconté avec une extrême sobriété, sans recherche de l'effet, sans procédés rhétoriques, par simples petites phrases juxtaposées[1]. Aussi les traits concrets qui caractérisent le récit de Marc et le distinguent des récits parallèles de Matthieu et de Luc doivent-ils être considérés, comme le remarque justement Lagrange (*Mc.*, p. LXIX-LXXII, *Lc.*, p. LXVIII), non comme des touches destinées à un effet d'ensemble, mais comme des souvenirs réels accrochés à la mémoire des faits.

1. WENDLAND, *Die urchristlichen Literaturformen*, Tübingen, 1912 (LIETZMANN, *Handb. z. N. T., I, 3*), p. 270. LAGRANGE, *Mc.*, p. LXXI s.

2° *Le vocabulaire*[1].

Swete a fait du vocabulaire de Marc une étude détaillée à laquelle nous empruntons les données qui suivent : Marc emploie 1.330 mots dont 60 noms propres. Il y a là-dessus 79 mots qui ne se trouvent pas ailleurs dans le Nouveau Testament[2]. De ceux-ci 41 se rencontrent dans les LXX ; 5 sont des transcriptions de mots araméens, 8 sont des hapax[3]. La proportion des mots particuliers à Marc est donc peu élevée. Les termes qui lui appartiennent en propre n'ont rien de recherché. Ce sont, pour la plupart, des mots constitués par l'addition d'une préposition. Les mots de Marc qui ne se trouvent en outre dans le Nouveau Testament que chez Matthieu et Luc ou chez l'un d'eux, sont au nombre de 202 : Matthieu 55, Luc 44, Matthieu et Luc, 103). 15 mots ne se trouvent que chez Marc et Jean, 7 chez Marc, Jean et Matthieu, 5 chez Marc, Jean et Luc. Avec la littérature paulinienne (y compris l'épître aux Hébreux), Marc n'a en commun que 23 mots auxquels il faut en ajouter 21 qui se

1. Hawkins, p. 9 s., 93 s. ; Swete, p. XLIV s. ; Lagrange, *Mc.*, p. LXIV s.

2. Luc en a 250 (Swete, p. XLVII).

3. Swete dit 10. Lagrange (p. LXIV) fait remarquer que Swete lui-même cite l'emploi de deux d'entre eux par Strabon.

trouvent aussi chez Matthieu et 29 qui se trouvent aussi chez Luc.

En résumé, sur les 1.270 mots du vocabulaire de Marc (les noms propres étant exclus), 79 sont particuliers à Marc (dans le Nouveau Testament), 202 ne se trouvent que dans les autres synoptiques, 125 sont répartis dans les divers livres ou groupes de livres du Nouveau Testament[1].

Comme particularité, il convient, sans entrer dans d'autres détails, de noter la prédilection de Marc pour l'emploi de καί que l'on rencontre très souvent là où les autres évangiles ont δέ. Ce fait est en relation avec la tendance de Marc à juxtaposer les récits et les propositions plutôt qu'à les organiser et à les construire. Peut-être constitue-t-il aussi un aramaïsme[2] ?

3° *La syntaxe*[3].

Le caractère principal de la syntaxe de Marc est l'absence de liaison des propositions entre elles ;

1. Hawkins (p 164) donne des chiffres un peu différents : il compte 71 mots particuliers à Marc dont 19 ne sont pas classiques et 31 manquent dans les LXX.

2. Moffatt (*Introduction*, p. 237) note encore la prédilection de Marc pour les diminutifs θυγάτριον, ἰχθύδια, κοράσιον, κυνάριον, παιδίον, πλοίαριον, ὠτάριον.

3. Swete, p. XLVII s.; Wellhausen, *Einl.*, p. 7 s.; Lagrange, *Mc.*, p. LXVII s.

le plus souvent, elles sont simplement juxtaposées. La rareté des particules de liaison, signalée plus haut, est en relation directe avec ce fait. La parataxe peut être considérée comme une des caractéristiques principales de la langue du second évangile [1]. Il y faut joindre l'anacoluthe et l'asyndète qui sont moins des habitudes et des procédés d'écrivain que l'indice d'absence de préoccupations littéraires et les caractéristiques d'une narration populaire vivante et animée. Marc raconte, et sa rédaction suit de très près l'allure du récit oral. Il lui laisse sa vie, sa spontanéité et son mouvement sans l'asservir aux formes rigides que réclamerait un grammairien un peu exigeant; de là aussi la construction *ad sensum* fréquente chez lui et la prédilection qu'il a pour l'emploi des mots εὐθύς, εὐθέως, παραχρῆμα qui donnent plus de vivacité au récit. C'est aussi par la liberté d'allure de la narration populaire qu'il faut expliquer les fréquentes variations dans l'emploi des temps et l'alternance que l'on ne peut expliquer par des règles précises entre le présent, l'imparfait et l'aoriste [2]. On peut expliquer de même la répétition des négations, l'emploi de cer-

1. On peut rattacher à la parataxe le fait que souvent le relatif est remplacé par une simple conjonction (WELLHAUSEN, *Einl.* p. 15).

2. SWETE, p. XLVIII.

taines expressions doubles ou de deux termes presque synonymes en des passages où les récits parallèles de Matthieu et de Luc se contentent d'un terme simple. Le fait est d'autant plus frappant que l'abondance et même la redondance qui en résultent contrastent plus nettement avec la sobriété et la brièveté qu'a, en général, le récit de Marc. Dans le même ordre d'idées, il faut signaler que, chez Marc, le sens d'un verbe est souvent renforcé par l'emploi d'un complément de même racine.

En ce qui concerne l'ordre des mots, on constate qu'en général le verbe précède le sujet, sauf quand celui-ci est οὐδείς ou πᾶς, ou qu'il change, ou que la proposition est précédée du mot ἰδού. Le plus souvent le sujet suit directement le verbe. Le pronom complément n'en est pas séparé, ce qui rappelle l'emploi du suffixe sémitique. Dans les propositions interrogatives, Marc met en tête le mot qui exprime l'idée sur laquelle porte la question (Wellhausen, *Einl.*, p. 10).

L'emploi du verbe appelle quelques remarques particulières. On a souvent signalé la fréquence du présent historique[1]; il faut noter aussi l'emploi de la conjugaison avec auxiliaire dont il faut rapprocher des constructions comme ἦλθεν κηρύσσων et εἶπεν λέγων, dans

1. Hawkins (p. 114) a donné une liste de 151 présents historiques de Marc que Matthieu et Luc n'ont pas reproduits.

lesquelles le premier verbe joue, en somme, le rôle d'un auxiliaire. Le verbe exprimant l'action est souvent mis à l'infinitif et précédé de ἤρξατο. De même Marc place souvent au commencement de la phrase un καὶ ἐγένετο. La prédilection pour le participe dont témoigne l'emploi de la conjugaison périphrastique se reconnaît encore dans l'accumulation des participes et dans l'emploi fréquent au début de la phrase d'un participe, comme ἰδών, ἐλθών, etc., qui n'ajoute rien au sens. A propos du verbe, il convient encore de noter l'emploi de l'infinitif précédé de l'article et la rareté du passif accompagné de ὑπό, ce qui, d'après Wellhausen, correspond au fait que le passif en sémitique n'est usuel que quand le sujet agissant n'est pas nommé.

4° *La langue originale* [1].

Il n'est pas douteux que les particularités de style et de grammaire que présente le second évangile doivent être expliquées par l'influence de l'araméen; mais la détermination exacte de la mesure dans laquelle cette explication peut être admise pose un problème très délicat. La tradition évangélique a d'abord eu une forme araméenne. Pour les paroles, la chose est incontestable, puisque l'araméen était la langue

de Jésus[1]; elle est infiniment vraisemblable aussi pour les faits. Il paraît cependant téméraire de penser avec Bacon (*Is Mark a roman gospel?* p. 49) que la prédication de Pierre à Rome ait été faite en araméen et que la communauté romaine ait conservé des récits rédigés en araméen d'après son enseignement ; mais c'est peut-être aller trop loin que de dire avec Dalman (*Die Worte Jesu*, *I*, p. 56 s.) que la tradition évangélique a dû passer d'araméen en grec déjà dans la communauté de Jérusalem, parce que les Hébraïstes étaient en état de comprendre un enseignement donné en grec, tandis qu'un enseignement donné en araméen serait resté inaccessible aux Hellénistes. L'antithèse entre les opinions de Bacon et de Dalman illustre bien ce fait que nous ne savons rien de positif sur les conditions dans lesquelles s'est fait le passage de l'araméen au grec. Il est donc inutile de vouloir faire intervenir les hypothèses que l'on pourrait faire à ce sujet dans la solution du problème de la langue originale de l'évangile de Marc. Deux théories sont en présence : l'une, soutenue par Blass, par Allen, par Torrey, et, dans une certaine mesure aussi, par Wellhausen [2], voit dans

1. Arnold Meyer, *Jesu Muttersprache*. G. Dalman (*Die Worte Jesu*, *I*, p. 57), n'admet avec certitude la forme araméenne que pour les paroles ; Wellhausen (*Einl.*, p. 9) l'admet à la fois pour les discours et les récits.

2. Blass, *Philology of the Gospels*, London, 1898, p. 196, 210

l'évangile de Marc la traduction d'un original araméen. L'autre, que soutiennent par exemple Swete et Lagrange [1], estime que Marc a écrit en grec et que les aramaïsmes que présente son texte s'expliquent à la fois par l'origine de l'auteur et par la langue dans laquelle avait été rédigée une partie des sources utilisées par lui. Accessoirement les hébraïsmes, moins nombreux d'ailleurs que chez Matthieu et Luc, s'expliqueraient par l'influence directe et indirecte des LXX [2]. Il faut laisser aux sémitisants le soin de déterminer exactement la portée des aramaïsmes invoqués [3]

W.-C. Allen, *The aramaic background of the Gospels*, *Studies*, p. 293 s. Cf. déjà *The original language of the Gospel according to St Mark*, *Expositor*, 1900, *I*, p. 436 s., *Expository Times*, 1908, p. 328-332; C.-C. Torrey, *The translations made from the original aramaic Gospels* dans *Studies in the history of religions presented to* Crawford Howell Toy, New-York, 1912, p. 269-317; Wellhausen, *Einl.*, p. 7 s. Wellhausen parle de l'origine araméenne de l'évangile, mais n'affirme pas formellement que l'évangile de Marc, sous sa forme actuelle, soit la traduction d'un original araméen. Parmi les autres partisans d'un original sémitique on peut nommer Chajes, *Markusstudien*, Berlin, 1899; Halévy *Notes pour l'évangile de Marc*, *Revue Sémitique*, 1900, p. 115-149; Zimmermann, *Evangelium des Lukas*, *Kap.* 1 *u.* 2, *St. u. Kr.*, 1903, p. 287-290.

1. Swete, p. XL s.; Lagrange, *Mc.*, p. LXXX s. cf. Arnold Meyer, *Jesu Muttersprache*, p. 64 n. 1, 69 et P.-W. Schmiedel, art. *Gospels*, *E. B. II*, col. 1870.

2. Dalman, *Worte Jesu*, *I*, p. 33; Lagrange, *Mc.*, p. LXXXII.

3. Par exemple Allen (*The aramaic background*, *Studies*, p. 295) considère le présent historique comme un aramaïsme,

et de préciser la mesure dans laquelle ils trahissent directement l'influence de sources araméennes et ne peuvent s'expliquer suffisamment par l'origine araméenne d'un auteur écrivant en grec. Aussi bien la question n'a peut-être pas toute la portée qui lui a été prêtée parfois. Si même on trouvait dans l'évangile de Marc des aramaïsmes qui ne puissent pas se comprendre par le fait d'un auteur d'origine araméenne écrivant en grec, mais qui supposent une traduction de l'araméen [1], tout ce qu'on pourrait logiquement en conclure c'est qu'on serait en présence d'un récit traduit de l'araméen. Il ne serait pas légitime d'affirmer sans autre preuve

tandis que DALMAN (*Worte Jesu*, *I*, p. 16 s.), WELLHAUSEN (*Einl.* p. 17) et LAGRANGE (*Mc.*, p. LXXXVI) se prononcent en sens opposé.

1. WELLHAUSEN (*Einl.*, p. 26) en a énuméré quelques cas. Il est curieux de noter qu'ils se trouvent dans des passages qui paraissent provenir des Logia, c'est-à-dire d'une source qui a passé de l'araméen en grec indépendamment de Marc. Donnons seulement ici un exemple des divergences d'interprétation qui peuvent se produire au sujet de ces aramaïsmes. Dans *Mc.*, *7*, *31* Jésus vient de Tyr à la mer de Galilée διὰ Σιδῶνος, itinéraire qui semble étrange puisque Sidon est très au nord de Tyr : WELLHAUSEN (*Einl*[1]., p. 38 s.) a conjecturé que בצידן avait été traduit à tort par διὰ Σιδῶνος au lieu de Βησσαιδάν. ED. MEYER (*Ursprung*, *I*, p. 132, n. 1) pense au contraire que διὰ Σιδῶνος signifie simplement « par la Phénicie », les Phéniciens étaient souvent appelés Sidoniens dans l'Ancien Testament. Sur d'autres formes tenues pour araméennes et qui peuvent s'expliquer par le grec, voir DEISSMANN, *Licht vom Osten*, p. 87 s.

que la traduction a été faite par Marc lui-même. C'est uniquement, nous semble-t-il, d'après le caractère général du style et du récit, que l'on doit déterminer si l'évangile de Marc a été écrit en grec ou traduit de l'araméen. La liberté d'allure de la narration et l'aisance du style, certaines nuances assez fines dans l'emploi des prépositions doivent, nous semble-t-il, faire pencher très nettement la balance en faveur de la composition en grec[1].

Aussi bien, la tradition ancienne se prononce-t-elle d'une manière unanime pour la composition de l'évangile en grec. Ce n'est qu'à une époque relativement récente qu'on voit apparaître l'idée de la composition en latin[2]. Cette idée est née en Orient (Syrie et Arménie) et a très certainement été déduite de la tradition relative à la composition à Rome. S'il ne peut être question de la retenir, il n'en est pas moins frappant de cons-

1. Dalman, *Worte Jesu*, *I*, p. 48 ; Swete, p. XL s ; Lagrange, *Mc.*, p. XCVII ; Ed. Meyer, *Ursprung*, *I*, p. 159.

2. Sur cette tradition qui apparaît pour la première fois chez Ephrem et qui se rencontre aussi dans certains manuscrits de la peschito, chez les Arméniens et dans les manuscrits grecs 160-161, voir Zahn, *Einl.*, *II*, p. 215 ; Swete, p. XLI. Hoskier (*Codex B and its allies*, London, 1914, *I.*, p. 126 s) a soutenu que l'évangile avait été écrit à la fois en grec et en latin et que la traduction en grec du texte latin était à l'origine des variantes du texte de Marc. Cette théorie semble bien aventureuse. Imaginée pour rendre compte de la diversité des textes, elle rendrait inexplicable leur homogénéité relative.

tater qu'il y a dans Marc un certain nombre de latinismes[1]. En voici la liste : λεγιών (*5, 9. 15*)[2] ; σπεκουλάτωρ (*6, 27*) ; δηνάριον (*6, 37; 12, 15; 14, 5*) ; ξέστης (*7, 4*) ; κῆνσος (*12, 14*) ; κοδράντης (*12, 42*) ; φραγελλοῦν (*15, 15*) ; πραιτώριον (*15, 16*) ; κεντυρίων (*15, 39. 44. 45*)[3]. Ce qui est particulièrement frappant c'est que Marc explique des termes grecs par des mots latins : λεπτὰ δύο ὅ ἐστιν κοδράντης (*12, 42*) ; ἔσω τῆς αὐλῆς ὅ ἐστιν πραιτώριον (*15, 16*).

A cela il conviendrait d'ajouter quelques tournures qui paraissent s'inspirer du latin, par exemple l'emploi de ἵνα dans le sens de *ut*[4], ὁδὸν ποιεῖν (*2, 23*) ; συμβούλιον ἐδίδουν (*3, 6*) ; εἶπεν δοθῆναι αὐτῇ φαγεῖν (*5, 43*) ; κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ (*10, 33*) ; τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι (*15, 15*), τιθέντες τὰ γόνατα (*15, 19*) ; Blass (§ 5, 2) considère aussi comme latine la forme Ἡρωδιανοί (*3, 6 ; 12, 13*).

1. Sur les latinismes de Marc Blass-Debrunner, § 5 ; Zahn, *Einl.*, *I*, p. 29 s., 45 s., *II*, p. 250 s. ; Swete, p. L ; Lagrange, *Mc.*, p. XCVII s. ; B.-W. Bacon, *Is Mark a roman Gospel?* p. 53 s.

2. Il faut cependant noter que A. Meyer (*Jesu Muttersprache*, p. 49) a indiqué que le latin *legio* avait passé en araméen avec le sens de commandant de la légion et que ce sens convient particulièrement bien dans *Mc.*, *5, 9. 15*, où c'est un seul démon, le chef, qui parle.

3. De cette série de mots trois (κῆνσος, φραγελλοῦν, πραιτώριον) se trouvent chez Matthieu, deux (λεγίων, δηνάριον) chez Luc.

4. Blass-Debrunner, § 391. Cependant James-Hope Moulton (*A Grammar of New Testament Greek*, *I*, *Prolegomena*, Edinburgh, 1906, p. 206 s.) croit que l'emploi de ἵνα peut s'expliquer sans intervention du latin.

On le voit, l'élément latin n'est pas extrêmement important dans Marc. En ce qui concerne le vocabulaire, il n'est représenté que par quelques mots de la langue militaire ou administrative qui pouvaient facilement pénétrer dans les provinces[1]. Pour la construction, il consiste seulement en quelques formules qui n'ont rien d'extrêmement caractéristique. Ces latinismes s'expliqueraient d'eux-mêmes si l'évangile de Marc avait été composé à Rome ; ils ne suffisent pas pour imposer une semblable conclusion[2].

VIII. — Les idées théologiques[3]

Ce n'est que dans une mesure assez restreinte qu'on peut parler d'idées théologiques particulières à l'auteur du second évangile. Au point de

1. Blass-Debrunner, § 5, 1. Ces auteurs font remarquer que plusieurs des termes latinisants de Marc étaient usuels en grec hellénistique. C'étaient des termes populaires que Luc a pris soin d'éviter.

2. Moffatt, *Introduction*, p. 237; Swete, p. L; Lagrange, *Mc.*, p. XCIX; Bacon, *Is Mark a roman Gospel?* p. 54.

3. Sur les idées théologiques de Marc, voir, outre ce qui sera cité au cours du paragraphe : Martin Schulz, *Der Plan des Marcusevangeliums in seiner Bedeutung für das Verständniss der Theologie desselben*, *Z. f. wiss. Th.*, 1894, p. 332 s.; Brückner, *Christologie des Marcusevangeliums*, *Protestantische Monatshefte*, 1909, 8; Mangenot, *Le paulinisme de Marc*, *Revue du Clergé français*, 1905.

vue de la narration, la personnalité de l'évangéliste s'efface derrière les matériaux que lui fournit la tradition et qu'il se borne à agencer.

Il en est de même au point de vue des pensées religieuses. L'évangéliste n'est ni un créateur ni un penseur original, il exprime les idées qui avaient cours dans le milieu au sein duquel et pour lequel il a travaillé. Rien n'autorise à voir dans son œuvre un écrit tendancieux, soit qu'avec Baur et ses premiers disciples[1] on en fasse un écrit intentionnellement neutre et terne destiné à atténuer l'antithèse du paulinisme et du judéochristianisme, soit qu'avec Volkmar[2] et Holsten[3] on y reconnaisse une apologie du paulinisme réalisée par une déformation de l'évangile primitif, soit encore qu'avec Hilgenfeld (*Einl.*, p. 518 s.), on y trouve le document d'un judéochristianisme devenu non seulement tolérant mais même bienveillant à l'égard du paulinisme. Le seul fait que des appréciations aussi opposées aient pu être faites de l'œuvre de Marc prouve, à lui seul, que le caractère dogmatique du second évangile n'est pas très accusé[4].

1. Voir plus haut, p. 67 s. Contre cette conception voir Hilgenfeld, *Einl.*, p. 518.

2. *Marcus und die Synopse der Evangelien*[2], Zurich, 1876.

3. *Die synoptischen Evangelien*, Heidelberg, 1886.

4. Holtzmann, *Nt. Th.*, *I*, p. 491 ; Jülicher, *Einl.*, p. 278 ; Joh. Weiss, *Aelt. Ev.*, p. 94 ; Feine, *Jesus Christus und Paulus*, Leipzig, 1902, p. 136, 149.

Marc a écrit pour donner un exposé de l'Évangile, non pour faire l'apologie d'un système théologique. Son idée dominante est que Jésus, Messie et Fils de Dieu, a été mal accueilli, combattu et finalement mis à mort par les représentants du judaïsme, mais que cet échec apparent n'a fait que réaliser le plan divin, le mystère du Royaume, car, pour que ce Royaume pût être réalisé, il fallait que le Christ souffrît, pour ensuite ressusciter afin de revenir glorieusement sur les nuées du ciel.

Les analogies incontestables que cet ensemble d'idées présentent avec le système théologique de Paul ne doivent pas faire perdre de vue le fait que certaines des plus essentielles d'entre elles sont courantes dans le christianisme primitif, telles par exemple, les idées de la messianité de Jésus et de la nécessité de sa mort pour la réalisation du plan divin en vue de l'avènement du Royaume céleste. Rien ne permet donc d'affirmer que ce soit de Paul que Marc tienne ces notions. Mais il convient d'essayer de serrer de plus près les rapports de la pensée de Marc avec le paulinisme.

Nous ne croyons pas que l'on soit en droit de découvrir une relation directe entre la manière dont le second évangile décrit le conflit croissant entre Jésus et les Juifs et la théorie de l'abrogation de la Loi soutenue par Paul. La critique de l'évangile vise en effet le judaïsme dans ses re-

présentants et non dans son principe et cela même dans la discussion sur le pur et l'impur et le corban (*7, 1-23*) ou sur le divorce (*10, 2-12*) où c'est au nom du principe de la Loi que la tradition des Juifs est combattue[1].

Il semble au premier abord qu'avec l'idée de la nécessité et de l'efficacité de la mort du Christ, on ait affaire à un groupe de notions sur lesquelles l'influence du paulinisme soit plus directement saisissable. Comme le dit justement H.-J. Holtzmann, l'évangile montre comment s'est réalisé, en fait, ce qui, au point de vue divin, était nécessaire[2]. Mais Paul ne semble pas s'être intéressé aux circonstances historiques qui ont amené la mort de Jésus et l'idée de la nécessité de cette mort a dû être déduite des faits dans d'autres milieux encore que dans le milieu paulinien. Même s'il y avait lieu de considérer comme une addition paulinisante de Marc la parole sur le Fils de l'Homme qui donne sa vie en rançon pour plusieurs (*10, 45*)[3], on ne pourrait attribuer à une in-

1. Contre von Soden, *Das Interesse*, p. 148. Bacon (*Is Mark a roman Gospel ?* p. 66 s.), trouve dans le discours sur le pur et l'impur le point de vue des forts que Paul vise dans *Rom., 14, 1* s.

2. *Nt. Th., I*, p. 495, cf von Soden, *Das Interesse*, p. 145; O. Pfleiderer, *Urchristentum* [2], Berlin, 1902, *I*, p. 402.

3. Avec Holtzmann, *Nt. Th., I*, p. 496; Jülicher, *Einl.*, p. 278 s. et bien d'autres.

fluence paulinienne les trois prophéties des souffrances (*8, 31 ; 9, 31 ; 10, 32-34*) où se trouve seulement affirmée la nécessité de ces souffrances mais où rien n'indique l'interprétation particulière qu'en a donnée Paul.

De même, si l'idée de l'inintelligence du peuple, telle qu'elle est développée au *chapitre 4* de Marc, à propos des paraboles, présente une incontestable affinité avec l'idée paulinienne de l'endurcissement providentiel d'Israël qui devient la cause de l'élection des païens (*Rom., 11, 1-11*)[1], il ne faut pas, d'autre part, méconnaître que l'endurcissement d'Israël amène chez Marc le drame de la passion et chez Paul la prédication de l'Évangile aux païens. C'est assez pour rendre douteuse l'influence de Paul sur la théorie de la parabole chez Marc.

Par contre, sur un point de doctrine fort important, le second évangile exprime des idées qui ne s'accordent pas avec celles de Paul. Il commence sa narration par un récit du baptême dont le sens est certainement celui d'une adoption de Jésus comme Fils de Dieu. Cette conception est inconciliable avec l'idée si impor-

1. Jülicher, *Gleichnissreden Jesu, I*, p. 144 ; Holtzmann, *Nt. Th., I*, p. 496 ; Pfleiderer, *Urchristentum, I*, p. 402 ; von Soden, *Das Interesse*, p. 144 ; Joh. Weiss, *Aelt. Ev.*, p. 52 s.

tante pour Paul de la préexistence du Christ [1].

Si aucune des idées dominantes du second évangile ne nous paraît ainsi avoir une origine paulinienne, il se peut que sur tel ou tel point de détail on reconnaisse l'influence du grand apôtre et même l'intention de faire l'apologie de son ministère. Tel nous paraît être notamment le cas de l'épisode de l'exorciste étranger (*9, 38-39*) [2]. Il se peut aussi que des passages comme *7, 27* et *13, 10* constituent des apologies de la mission parmi les païens dont Paul était le champion (Holtzmann, *Nt. Th., I*, p. 496).

Au début de l'évangile, la formule « le temps est accompli » (*1, 15*) est l'écho de *Gal., 4, 4* [3] et ce qui suit : « croyez à l'Evangile », anachronisme dans la bouche de Jésus, est une formule pauli-

1. La portée de cette constatation n'est pas diminuée par le fait que *Mc. 10, 45* paraît impliquer l'idée de la préexistence.

2. Hilgenfeld, *Einl.*, p. 519 ; Joh. Weiss, *Aelt. Ev.*, p. 258 s. ; Loisy, *I*, p. 95, *II*, p. 75. Par contre il nous semble excessif de reconnaître avec Loisy (*II*, p. 69) Paul dans l'enfant que Jésus propose en modèle à ses disciples (*9, 36*). Plus invraisemblable encore est l'explication donnée par Volkmar (*Marcus*, p. 502 s.) de l'épisode de Bartimée (*10, 46-52*) dont le nom signifierait « fils de l'impur » et qui personnifierait le paganisme qui implore en vain la miséricorde du judaïsme orgueilleux et n'est sauvé que par le Christ.

3. Holtzmann, *Nt. Th., I*, p. 495 s. ; Pfleiderer, *Urchristentum*, *I*. p. 339, 402 ; von Soden, *Das Interesse*, p. 150 ; Jülicher, *Einl.*, p. 278.

nienne (Holtzmann, *Nt. Th.*, *I*, p. 496). L'épisode de la transfiguration (*9*, *2-8*) trahit incontestablement l'influence de la notion paulinienne de la gloire du Christ[1]. L'opposition de la chair et de l'esprit (*14*, *38*) est une idée fondamentale du paulinisme. Enfin Holtzmann[2] a fait remarquer que le terme « Abba » ne se rencontre que chez Marc (*14*, *36*) et chez Paul (*Rom.*, *8*, *15*. *Gal.*, *4*, *6*).

On voit par ce qui précède que l'influence du paulinisme sur Marc ne peut être admise que dans une mesure assez limitée, pour expliquer non pas les idées fondamentales de l'évangile, mais seulement quelques détails.

Cette conclusion est confirmée par le fait que l'on ne constate pas une influence profonde du vocabulaire de Paul sur celui de Marc. Il y a bien quelques termes caractéristiques qui se rencontrent chez Marc et chez Paul (δύναμις, εὐαγγέλιον, μυστήριον, κηρύσσειν, etc.). On n'est cependant pas en droit de conclure à l'emprunt car, d'une part, un certain nombre de mots spécifiquement pauliniens manquent chez Marc (ἀγαπᾶν, δικαιοσύνη, δικαιοῦν,

1. Maurice Goguel, *Notes d'Histoire évangélique III. Esquisse d'une interprétation du récit de la transfiguration*, *R. H. R.*, *t. LXXI*[e] (1920), p. 154 s.

2. *Nt. Th.*, *I*, p. 496. Holtzmann (*loc. cit.*) met aussi en relation l'idée de la déchirure du voile du Temple (*15*, *38*) et l'idée paulinienne de l'accès des Chrétiens auprès de Dieu (*Rom.*, *5*, *2*). Ceci nous paraît un peu subtil.

ἐλπίς, καυχᾶσθαι, σωτηρία, etc.), et, d'autre part, Paul n'emploie jamais le terme de Fils de l'Homme qui joue un rôle si important dans Marc. On doit donc conclure avec Jülicher qu'on ne trouve pas chez Marc plus qu'un léger écho de la langue paulinienne[1].

IX. — Le lieu et la date de composition

1° *Le lieu.*

Wellhausen (*Einl.*, p. 78) a émis l'hypothèse qu'en l'absence d'indices précis fournis par l'évangile lui-même sur son lieu de composition, il y avait lieu de penser que la première fixation de la tradition évangélique a dû être faite là où cette tradition s'est formée, c'est-à-dire à Jérusalem. Cette détermination lui paraît en outre confirmée par la mention d'Alexandre et de Rufus, les fils de Simon de Cyrène, mention qui ne se comprend que là où ces personnages étaient connus, c'est-à-

1. Jülicher, *Einl.*, p. 278. Cf. Von Soden, *Das Interesse*, p. 125 s. ; Resch, *Der Paulinismus und die Logia Jesu* (*T. U. N. F. XII*), Leipzig, 1904, p. 555 ; Lagrange, *Mc.*, p. CXLII. Resch (*Der Paulinismus*, p. 396 s., cf. Lagrange, *Mc.*, p. CXLIV) fait remarquer que l'influence du vocabulaire paulinien est beaucoup plus forte sur la finale inauthentique que sur l'évangile lui-même.

dire à Jérusalem où leur père avait vécu. Cette opinion et le raisonnement sur lequel elle repose nous paraissent appeler diverses objections. Ce que nous avons vu de la composition de l'évangile de Marc nous empêche d'y voir réellement la première fixation de la tradition. D'ailleurs on devait moins éprouver le besoin de la mettre par écrit à Jérusalem où elle restait vivante que dans une région où, ayant été importée, elle risquait davantage de s'altérer ou de se perdre. Il faut ajouter que de ce que Simon de Cyrène était à Jérusalem au moment de la mort de Jésus, il n'est pas légitime de conclure que ses fils y étaient encore une quarantaine d'années plus tard. Nous verrons enfin qu'il y a de bonnes raisons de penser que l'évangile de Marc n'est pas antérieur à 70, ce qui exclut sa composition à Jérusalem.

Il y a, d'autre part, des indices positifs qui conduisent à placer la composition de l'évangile de Marc en dehors de Jérusalem[1]. Les traductions de l'araméen qui sont données (*3, 17; 5, 41; 7, 34; 14, 36; 15, 34*) ne supposent pas une connaissance de la langue telle qu'on n'ait pu en avoir une semblable qu'en Palestine. De telles traductions auraient-elles été nécessaires à Jérusalem? Peut-on admettre notamment qu'il y ait eu en Judée et

1. MOFFATT, *Introd.*, p. 236 ; BACON, *Is Mark a roman gospel?* p. 55-64.

même dans toute la Syrie un seul chrétien qui ne fût pas en état de comprendre le terme de « *abba* » (*14, 36*) ? Un palestinien aurait-il eu besoin du renseignement relatif au climat de son pays que donne la remarque de *11, 13* : « Ce n'était pas la saison des figues » ? Les indications relatives à la géographie de la Palestine sont maigres et souvent confuses. Il suffit de citer *11, 1*. Jamais un Jérusalémite connaissant la position respective de Jérusalem, de Béthanie, de Bethphagé et de la Montagne des Oliviers, n'aurait écrit ainsi. Enfin, des Palestiniens n'auraient eu besoin d'explications ni sur les purifications juives (*7, 3-4*), ni sur le corban (*7, 11*).

Moffatt (*Introd.*, p. 236) a pensé à Alexandrie. Mais la tradition relative à l'Égypte apparaît comme secondaire par rapport à la tradition romaine, et ce n'est pas donner un argument, qui supplée à l'absence d'indice positif, que d'établir, comme le fait Moffatt, que les latinismes que l'on relève dans l'évangile de Marc sont possibles en Égypte.

La composition de l'évangile à Rome reste, nous semble-t-il, l'opinion la plus vraisemblable. Elle a été récemment soutenue par B.-W. Bacon, avec un grand luxe d'arguments [1]. L'hypothèse

1. *Is Mark a roman gospel ?* Nous renvoyons une fois pour toutes à cette importante étude. La majorité des critiques se

romaine a certainement pour elle la tradition la plus ancienne ; on peut d'autant moins l'écarter purement et simplement que si elle avait été créée uniquement pour des raisons apologétiques, on ne verrait pas pourquoi l'évangile n'aurait pas été directement attribué à un apôtre. Un second argument, que Bacon considère comme important, est celui-ci : pour qu'un évangile qui ne portait pas le nom d'un apôtre se soit répandu comme s'est répandu l'évangile de Marc, il faut qu'il ait été, en quelque sorte, patronné par une grande Église. On ne peut songer à Jérusalem pour les raisons données plus haut, ni à Antioche, que la tradition a mise en rapport avec l'évangile de Luc, ni à Éphèse qui a vu naître un évangile d'un type tout différent. On ne voit pas à quelle autre Église influente que celle de Rome on pourrait penser.

D'autres arguments ne paraissent pas décisifs. Les latinismes de l'évangile, par exemple, se comprennent bien dans l'hypothèse romaine, mais cette hypothèse n'est pas la seule qui puisse les expliquer. S'il était prouvé que le *chapitre 16* de l'épître aux Romains a bien été adressé à Rome,

prononce pour la composition à Rome. HARNACK, *die Chronologie*, *I*, p. 653 ; *Pseudopapianisches*, *Z. N. T. W.*, *III*, 1902, p. 163 s. ; ZAHN, *Einl.*, *II*, p. 242 ; SWETE, p. XXXIX s. ; JACQUIER, *Hist.*, *II*, p. 438 s.

ce que certains contestent, et que le Rufus qui est salué au *verset 13* est identique au fils de Simon de Cyrène nommé dans *Mc.*, *15*, *21*, il y aurait là un argument décisif en faveur de l'hypothèse romaine[1], mais l'identification des deux personnages reste toute conjecturale, seule l'origine romaine de l'évangile de Marc lui donnerait quelque fondement ; dès lors on ne saurait en faire état pour établir cette origine. Le rapport que l'on a cru reconnaître entre le parti des forts à Rome (*Rom.*, *14*) et le discours sur le pur et l'impur (*Mc.*, *7*, *1-23*) a parfois été considéré comme fournissant un argument en faveur de l'origine romaine [2]. Mais l'existence d'un parti antijudaïsant est un fait beaucoup trop général pour qu'il fasse nécessairement penser à Rome. Ne savons-nous pas, par exemple, grâce à *I Cor.*, *8*, qu'il y avait un parti semblable à Corinthe? (Moffatt, *Introd.*, p. 237). Enfin, le fait que l'évangéliste (*10*, *12*) viserait le divorce par l'initiative de la femme, n'oblige pas nécessairement à penser qu'il a dû être écrit dans un pays de droit romain, car le texte primitif pourrait bien être, comme le

1. Il est tenu pour tel par Zahn, *Einl.*, *II*, p. 242, mais écarté par Bacon (*Is Mark a roman gospel?* p. 66) et par Moffatt (*Introd.*, p. 236), le premier partisan, le second adversaire de l'origine romaine de l'évangile.

2. Zahn, *Einl.*, *II*, p. 242 ; Bacon, *Is Mark a roman gospel?* p. 66 s.

pense Jülicher (*Einl.*, p. 280) celui que donnent DΘ et quelques minuscules (13. 28. 69, etc.) et diverses versions ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς et viser l'abandon et non la répudiation du mari par sa femme.

En résumé, l'origine romaine de l'évangile de Marc ne peut être considérée comme incontestablement établie ; mais c'est la seule hypothèse en faveur de laquelle on puisse invoquer des arguments positifs et qui, par contre, ne soulève pas d'insurmontables difficultés.

2° *La date.*

Des opinions très diverses ont été soutenues quant à l'époque de composition de l'évangile de Marc. Les dates proposées s'échelonnent entre 44 environ (Belser) et après 130 (F.-C. Baur). Voici les opinions des principaux critiques : Schenkel entre 45 et 58, Hitzig entre 55 et 57. Zahn et Johannes Weiss de 64 à 66, Schæfer, Schanz, Eduard Meyer, vers 65, Swete entre 64 et 70. Beyschlag, Wright, Wernle, Bacon, Wellhausen, von Soden, Burkitt, Montefiore disent entre 70 et 80, Volkmar donne 73, Loisy 75 et Renan 76. Bleek, Holsten et Hilgenfeld, pensent à une date entre 80 et 90, Kœstlin : 100 à 110, Keim 115 à 120, Usener 120 à 130.

En faveur d'une date ancienne on ne peut invoquer, outre des considérations apologétiques dont nous n'avons pas à tenir compte, qu'une indication qui se trouve à la fin de l'évangile de Marc, dans quelques manuscrits (GKS.) et d'après laquelle l'évangile aurait été écrit soit dix, soit douze ans après l'Ascension. Ceci est certainement en rapport avec la tradition reconnue comme sans valeur, d'après laquelle Pierre serait venu à Rome la seconde année de Claude, soit en 42 (Eusèbe, *h. e.*, *II*, *14*, *6* ; Jérome, *De viris ill.*, *1*. Cf. Swete, p. xl).

La tradition la plus ancienne place la rédaction de l'évangile après la mort de Pierre. Ce n'est que plus tard, quand on a voulu appuyer d'une manière plus précise l'autorité de l'évangile sur celle de l'apôtre qu'on l'a fait composer de son vivant. Il est presque superflu de remarquer que l'intérêt même qu'il y avait à rendre plus étroit le lien entre l'évangile et l'apôtre Pierre, nous est une garantie de l'antériorité de la tradition dans laquelle cette relation a encore quelque chose de vague.

Irénée (*Adv. haer.*, *III*, *1*, *1*. texte grec dans Eusèbe, *h. e.*, v, *8*, *3*), interprétant sans doute correctement le témoignage du presbytre rapporté par Papias, fixe la composition de l'évangile après la mort de Pierre et de Paul, c'est-à-dire après 64.

Il ne paraît pas admissible que la tradition, qui avait un intérêt majeur à faire remonter la composition de l'évangile aussi haut que possible, ait pu fixer une date trop tardive. 64 nous apparaît donc comme le *terminus a quo*. La détermination du *terminus ad quem* résulte de l'emploi que Matthieu et Luc ont fait du second évangile. La non-utilisation des épîtres de Paul dans les Actes nous paraît imposer pour la composition de ce livre une date plus ancienne que 90. Comme l'évangile de Luc est lui-même antérieur aux Actes et que l'emploi qu'il fait de l'œuvre de Marc suppose le second évangile déjà passablement répandu et jouissant d'une certaine autorité, il ne nous paraît pas possible de descendre pour sa composition beaucoup après 75[1].

La période de 65 à 75 étant ainsi déterminée, tout l'intérêt du problème chronologique se concentre sur cette question : avant ou après 70 ?

Johannes Weiss (*Aelt. Ev.*, p. 72 s.) s'est nettement prononcé pour la première de ces alternatives. La prophétie de la destruction du Temple (*13,2*) suppose, dit-il, l'écroulement des murailles. « Il ne restera pas pierre sur pierre ».

1. Cette date est confirmée par le fait que, d'après *9, 1*, il semble qu'au moment de la rédaction de l'évangile plusieurs des auditeurs de Jésus aient encore été en vie.

Ces mots visent une destruction par un cataclysme cosmique et non par un incendie, comme ce fut le cas en 70, ils ne sont donc pas une prophétie rédigée *ex eventu*. L'Apocalypse synoptique dans la forme que lui donne Marc annonce la profanation du Temple (*13*, *14*) ; celui-ci subsiste donc [1]. Nous n'objecterons pas à l'argumentation de Weiss que, dans l'hypothèse la plus favorable, elle déterminerait la date de rédaction de la prophétie de la destruction du Temple et de l'Apocalypse synoptique et non celle de la composition même de l'évangile, mais nous ferons remarquer que la prophétie relative à l'abomination de la désolation est rédigée d'une manière vague. Le Temple n'est pas nommé comme il serait naturel qu'il le soit : il y a seulement « là où elle ne doit pas être » et nous avons essayé de montrer (voir p. 301 s.), que nous avons ici un élément apocalyptique traditionnel substitué à la prophétie rédigée *ex eventu*, à un moment où l'on commençait à s'apercevoir que la destruction de Jérusalem ne pouvait être considérée comme un acte du drame final (Wellhausen, *Einl.*, p. 78).

L'Apocalypse synoptique, sous sa forme primitive, ne doit pas être de beaucoup postérieure

1. Jülicher (*Einl.*, p. 282), qui date l'évangile d'après 70, reconnaît que cette parole convient mieux avant qu'après cette date.

à 70 et il ne semble pas qu'elle soit entrée dans l'évangile de Marc sensiblement après sa composition. Celui-ci serait donc, mais de peu, postérieur à 70. Une observation nous paraît confirmer cette interprétation. Le procès de Jésus devant le sanhédrin fait état d'une parole sur la destruction et la reconstruction du Temple en trois jours, parole qui aurait été prononcée par Jésus, mais dont l'évangéliste proclame l'inauthenticité. Ce sont des faux témoins qui la rapportent (*14*, *57*). Que la parole soit authentique ou non, peu importe ici. Ce qui est intéressant, c'est que l'évangile la désavoue. A un moment où le Temple subsistait, ce désaveu n'aurait guère eu de raison d'être, tandis qu'on le comprend après 70, à un moment où les Juifs blessés de ce que, par leur fuite à Pella, les chrétiens de Jérusalem aient paru se désintéresser du sort de la Ville Sainte, étaient tentés de les rendre responsables de la catastrophe nationale.

On peut aussi se demander si, avant 70, la très transparente parabole des vignerons aurait pu recevoir une aussi explicite conclusion : « Il viendra faire périr ces meurtriers et donnera la vigne à d'autres » (*12*,*9*)[1].

1. Jülicher, *Einl.*, p. 282. Jülicher (*loc. cit.*) ajoute un argument que nous ne croyons pas pouvoir retenir, c'est que le détail du voile du Temple déchiré n'aurait pu être ajouté qu'après

X. — Conclusion

L'évangile de Marc nous apparaît donc comme une compilation faite à Rome après 70, à l'aide de diverses traditions dont les principales sont le recueil des Logia et le souvenir de la prédication de Pierre. Cette compilation paraît être l'œuvre d'un palestinien d'origine qui pourrait être Jean-Marc. Une dizaine d'années sans doute après la composition de l'évangile, un rédacteur a modifié l'Apocalypse synoptique et peut-être introduit la division du séjour de Jésus à Jérusalem en journées et le cycle de Béthanie.

70, à un moment où l'on ne pouvait plus se convaincre de sa fausseté. Ceci supposerait que l'évangéliste a introduit un détail qu'il savait faux, alors que rien n'autorise à incriminer sa bonne foi. Il faut ajouter que, si l'évangile a été composé loin de Jérusalem, il est naturel qu'il n'ait pas éprouvé le scrupule d'aller constater *de visu* la déchirure du voile. Eût-il d'ailleurs constaté son intégrité qu'il eût probablement supposé qu'il avait été remplacé.

CHAPITRE VIII

L'ÉVANGILE DE MATTHIEU

I. — La tradition sur Matthieu

Le nom de Matthieu est d'origine hébraïque, son sens est « don de Yahweh », et il est, par sa forme, apparenté à d'autres noms comme Matthania [*IV Rois*, *24*, *17* (*LXX*) ; *Néhémie*, *11*, *17*], Mathitia (*I Chron.*, *9*, *31*. *Néh.*, *8*, *4*.), Mathias (*Actes*, *1*, *23*) [1]. Matthieu figure dans les quatre listes d'apôtres que donne le Nouveau Testament (*Mt.*, *10*, *3*. *Mc.*, *2*, *18*. *Lc.*, *6*, *15*. *Actes*, *1*, *13*). Chez Marc et Luc, il occupe la septième place entre Barthélemy et Thomas; chez Matthieu et dans les Actes, la huitième; dans Matthieu, il est associé à Thomas ; dans les Actes, à Barthélemy ; dans ces deux listes, il est suivi de Jacques, fils d'Alphée.

1. Zahn, *Einl.*, *II*, p. 265 ; Dalman, *Die Worte Jesu*, *I*, p. 40 s. Grimm (*Clavis*[3], Lipsiæ, 1888, p. 273) propose de dériver Matthieu de l'araméen *mat* qui signifie « homme ».

Seul le premier évangile fait suivre le nom de Matthieu de l'épithète, « le péager ». Par là est établie une relation entre la personnalité de Matthieu et le péager dont la vocation est rapportée par les trois synoptiques (*Mt.*, *9*, *9-10*; *Mc.*, *2*, *14*; *Lc.*, *5*, *27-28*). Le héros de ce récit appelé Lévi fils d'Alphée par Marc, Lévi par Luc, est nommé Matthieu par le premier évangile. Cette différence pourrait, à la rigueur, s'expliquer, comme le voudrait Zahn (*Einl.*, *II*, p. 264), par l'hypothèse d'un double nom du personnage, comme dans le cas de Jean-Marc, de Saul-Paul et de Jésus-Justus ou, plutôt, parce que les deux noms sont d'origine sémitique, comme dans le cas de Joseph-Caïphe (Josèphe, *Ant.*, *XVIII*, *2*, *2*). Il se pourrait alors que Jésus ait donné un nom nouveau au péager qu'il avait appelé, comme à Simon et aux fils de Zébédée. Il reste pourtant surprenant que Marc et Luc n'aient pas rappelé que le péager dont ils racontaient la vocation était devenu apôtre, et, comme on ne trouve aucune explication satisfaisante de leur silence [1], on peut se demander si le texte de Matthieu ne provient pas d'une conjecture faite par le

1. A titre de curiosité, signalons l'explication que donne Bolliger (*Markus der Bearbeiter des Matthäusevangeliums*, Basel, 1902, p. 45) : « Ce sont là, dit-il, de ces amabilités que les évangélistes se font entre eux. Marc se fait place en niant que Matthieu ait été appelé par le Seigneur. »

premier évangéliste qui aura pensé qu'un personnage qui avait si franchement répondu à un appel direct de Jésus ne pouvait pas ne pas avoir figuré parmi les apôtres [1]. Dès lors l'épithète de péager que le premier évangéliste accole au nom de Matthieu fait partie du système qui a réalisé l'identification et ne doit pas être retenue.

Ce que le Nouveau Testament nous apprend sur le personnage auquel est attribué le premier évangile se réduit à un simple nom propre et il serait vain de faire état, pour expliquer la genèse du livre, de l'habitude de l'écriture que pouvait avoir un ancien péager. Zahn (*Einl.*, *II*, p. 254) a fait observer que cette extrême sobriété de la tradition scripturaire sur Matthieu est significative. On a dû, pense-t-il, avoir de bonnes raisons pour attribuer un évangile à un personnage quasi inconnu ; sans cela n'aurait-on pas pensé plutôt à quelqu'un de moins effacé comme Jacques, fils de Zébédée, Philippe ou Thomas. L'observation mérite d'être retenue. Il ne faudrait cependant pas en exagérer la portée, car il ne serait pas

1. Jülicher, art. *Matthaeus der Apostel*, *R. E.*, *XII*, p. 429. Il n'y a plus dès lors à examiner, comme le fait Zahn (*Einl.*, *II*, p. 253), si Lévi-Matthieu, fils d'Alphée, ne serait pas le frère de Jacques, fils d'Alphée. Zahn écarte d'ailleurs cette hypothèse parce que, pense-t-il, si Matthieu et Jacques avaient été frères, cela serait indiqué comme ce l'est pour Simon et André et pour Jacques et Jean.

inconcevable qu'à la fin du premier siècle on ait attribué la paternité de l'évangile à un personnage dont on ne savait rien, plutôt qu'à un homme de qui on avait conservé quelque souvenir et dont il aurait pu paraître surprenant qu'on n'ait pas su plus tôt qu'il avait composé un évangile.

Zahn, qui ne peut être suspecté d'excessive sévérité à l'égard de la tradition, s'exprime ainsi au sujet de la tradition ultérieure : « Ce qui a été raconté de Matthieu en dehors du Nouveau Testament a été rédigé tard, développé avec beaucoup d'imagination et repose en partie sur des confusions entre Matthieu et Mathias. On ne peut, dans ces conditions, en tirer aucun renseignement historique [1] ».

Nous avons vu plus haut ce que Papias nous

1. *Einl.*, *II*, p. 254. Sur ces développements légendaires, on consultera Lipsius (*Apokr. Apostelgesch.*, aux passages indiqués dans l'*Ergänzungsband*, p. 217 s.) et Schermann (*Proph. u. Apostelleg.*, p. 276 s.), il suffit d'indiquer ici que l'on a attribué à Matthieu comme champ de mission la Judée, la Palestine, Tyr et Sidon, la Macédoine, l'Espagne, l'Inde, la Perse ou l'Éthiopie, etc., les pays des anthropophages, des devins et des Troglodytes. Tantôt on le fait mourir de mort naturelle, tantôt on fait de lui un martyr qui aurait été décapité, lapidé ou brûlé. Son tombeau se serait trouvé chez les Parthes, à Hiérapolis de Syrie, à Antioche de Pisidie, en maint autre endroit encore. Cette diversité serait inconcevable s'il avait existé sur Matthieu une tradition ancienne, historique ou légendaire.

apprend sur l'évangile de Matthieu. C'est sur son témoignage que repose tout ce que la tradition ultérieure a dit sur l'évangile. Comme cela était naturel, elle a précisé les données un peu sommaires de Papias, par exemple en déterminant l'époque de composition de l'évangile, en disant comme le fait Irénée (*adv. haer.*, *III*, *1*, *1*. Eusèbe, *h. e.*, *V*, *8*,*2*) que Matthieu écrivit pendant que Pierre et Paul prêchaient l'Évangile à Rome et y fondaient l'Église, c'est-à-dire entre 60 et 64.

II. — Matthieu et l'évangile des Hébreux [1]

Dans le *De viris illustribus* (c. *2. 3*), écrit en 392, Jérôme parle d'un évangile composé en hébreu et intitulé « selon les Hébreux », qui serait

1. Nicholson, *The gospel according to the Hebrews*, London, 1879; R. Handmann, *Das Hebraerevangelium. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik des hebräischen Matthaeus*, Leipzig, 1888 (*T. U.*, *V. 3.*); Zahn, *G. K.*, *II*, p. 642-723; A. Schmidtke, *Neue Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien*, Leipzig, 1911 (*T. U.*, *XXXVII. 1*); H. Waitz, *das Evangelium der zwölf Apostel*, *Z. N. T. W.*, *XIII-XIV*, 1912, p. 338-348; 1913, p. 38-64. On trouvera les textes commodément réunis dans Zahn ainsi que dans les recueils de Nestle (*Novi Testamenti graeci supplementum*, Leipzig, 1896), de Preuschen (*Antilegomena*, Giessen, 1901), de E. Klostermann (*Apokrypha*, *II*, Bonn, 1904, *Kleine Texte*, *n° 8*). On pourra aussi consulter la traduction et le commentaire d'Arnold Meyer (dans Hennecke, *Neut. Apokr.*, p. 11-21 et *Handb.* p. 21-38).

l'original de Matthieu qu'Origène et Pamphile avaient utilisé et que lui-même traduisit en grec et en latin. La thèse de l'identité de l'évangile des Hébreux et de l'original hébraïque de Matthieu a occupé une telle place dans l'histoire de la critique évangélique depuis saint Jérôme jusqu'à l'école de Tubingue, qu'il est nécessaire d'examiner brièvement ici la question des rapports de l'évangile de Matthieu avec l'évangile, des Hébreux et, d'une manière plus générale, avec les évangiles judéochrétiens (év. des Hébreux, des Nazaréens, des Ébionistes ou des XII Apôtres). L'étude approfondie de ce groupe demanderait des développements fort étendus ; mais nous pouvons nous borner à de sommaires observations en n'envisageant ces écrits qu'en fonction de la question que nous occupe.

L'évangile dont parle saint Jérôme était écrit *chaldaico quidem syroque sermone sed hebraicis litteris* (*Dial. adv. Peslag.*, *III*, *2*), c'est-à-dire rédigé en araméen occidental et écrit en hébreu carré. Jérôme le désigne de différentes manières, mais en associant et en combinant les termes qu'il emploie, de telle sorte qu'aucun doute n'est possible sur le point capital, à savoir qu'ils se rapportent tous à un seul et même document. Il l'appelle l'évangile hébreu (*Comm. in Eph.*, *5*, *4*; *Ep.*, *120*, *8*; *Dial. adv. Pesl.*, *III*, *2*), l'évangile

selon les Hébreux (*De vir. ill., 2; Dial. adv. Pesl., III, 2, etc.*), l'évangile que lisent ou qu'emploient les Nazaréens (*in Mt., 23, 35; Dial. adv. Pesl., III, 2*), ou les Nazaréens et les Ébionites (*in Mt., 12, 13*), l'évangile selon les apôtres (*Dial. adv. Pesl., III, 2*). Il dit que cet évangile est considéré par la plupart comme l'évangile de Matthieu (*Dial. adv. Pesl., III, 2*). Il lui arrive de l'appeler une fois l'original (*authenticum*) de Matthieu (*in Mt., 12, 13*). L'identification de l'évangile des Hébreux à ceux des Nazaréens et des Ébionites d'une part et à l'original de Matthieu de l'autre n'est qu'une conjecture de Jérôme. Il ne semble pas que cet auteur ait connu l'évangile des Nazaréens ou qu'il ait été directement renseigné à son sujet. Schmidtke (*Neue Unters.*, p. 41) a montré qu'il doit avoir emprunté à Apollinaire de Laodicée et à son commentaire sur Matthieu ce qu'il en dit. Il ne semble pas plus directement informé de ce qui concerne l'évangile des Ébionites ou des XII Apôtres. Le fait que Jérôme a ainsi parlé, comme s'il les avai connus, d'évangiles qu'il n'aurait pu confondre avec l'évangile des Hébreux s'il les avait connus diminue singulièrement la portée de son témoignage, et l'on peut se demander si, sur d'autres points encore, il n'a pas voulu paraître plus informé qu'il ne l'était en réalité. Harnack (*Gesch.*

d. altchr. Lit. I Die Ueberlieferung, p. 7 s. *II Die Chronologie*, p. 632), par exemple, admet que Jérôme pourrait bien n'avoir pas traduit l'évangile des Hébreux comme il se vante de l'avoir fait, mais s'être borné à reviser une traduction antérieure [1].

Il convient, en tous cas, d'examiner successivement les renseignements dont on dispose sur les trois évangiles (des Nazaréens, des Ébionites ou des XII Apôtres et des Hébreux) mentionnés par Jérôme.

D'après Irénée (*Adv. haer.*, *I*, *26*, *2*; *III*, *11*, *7*), les Ébionites auraient rejeté Paul et ne se seraient servis que de l'évangile de Matthieu. D'après Eusèbe (*h. e.*, *III*, *27*, *4*), ils n'auraient utilisé que l'évangile selon les Hébreux. Comme d'autre part Eusèbe rapporte que Symmaque — à peu près le seul auteur ébionite — avait commenté l'évangile de Matthieu (*h. e.*, *VI*, *17*) et qu'il paraît invraisemblable qu'un ébionite ait commenté un autre évangile que celui qui avait cours dans sa secte, il semble très probable que l'évangile des Nazaréens était un Matthieu hébreu. C'est là déjà une raison pour ne pas l'identifier purement et simplement à l'évangile des Hébreux qui, nous le

1. L'existence de cette traduction paraît résulter du fait qu'Origène cite l'évangile des Hébreux comme un document accessible à ses lecteurs.

verrons plus loin, ne diffère pas seulement de l'évangile de Matthieu par la langue. L'opinion traditionnelle s'y résolvait cependant, en partie à cause de l'impossibilité d'identifier l'évangile des Nazaréens à quoi que ce soit. En 1911, Schmidtke, un des collaborateurs de von Soden pour son édition du Nouveau Testament, a dégagé une recension des évangiles qu'il appelle l'édition Z qui doit dater de 500 environ et être originaire du patriarcat d'Antioche [1]. Ce qui caractérise cette recension c'est que le texte est accompagné de notes critiques, Schmidtke (p. 21 s.) en a réuni 15 dont 13 sont données comme venant du Ἰουδαικόν. Il admet qu'il n'y a là qu'un débris d'un travail critique plus considérable dont les matériaux avaient été pris dans les commentaires d'Apollinaire de Laodicée, lequel avait connu et utilisé l'évangile des Nazaréens. D'après ce que les leçons du Ἰουδαικόν nous font connaître, l'évangile des Nazaréens n'aurait été qu'une traduction un peu libre de l'évangile de Matthieu. Quelques-unes des leçons qui nous ont été conservées présentent, en effet, très nettement un caractère secondaire, par

1. Les principaux représentants de cette recension sont les manuscrits Λ 566 (v. Soden : ε 77), manuscrit mi-partie en onciale, mi-partie en minuscule qui date du IXe siècle (Λ. Lc. Jn. conservé à Oxford. 566 Mc. Mt. conservé à Pétrograd) et le ms Y (v. Soden : ὁ 30) du IXe ou Xe siècle conservé à Drama en Macédoine.

exemple le nom de « fils de Jean » donné à Pierre (*16*, *17*, influence de *Jn.*, *1*, *42; 21*, *15 s.*), la suppression de « trois jours et trois nuits » dans *12*, *40 ;* ou, dans *10*, *16*, la substitution de « plus que des serpents » à « comme des serpents[1] ».

A propos des divers essais évangéliques mentionnés dans *Luc*, *1*, *1*, Origène (*hom. in Lc.*, *I*) oppose aux évangiles canoniques « ceux qui ont été écrits par des hommes qui ne possédaient pas le charisme évangélique ». Parmi eux il cite l'évangile des XII Apôtres. Il n'indique pas qu'il ait eu quelque relation avec l'évangile des Hébreux, auquel cependant il s'intéressait particulièrement. Jérôme, nous l'avons vu, a identifié les deux documents. Il en faut au moins retenir qu'ils étaient écrits dans la même langue. L'évangile des XII Apôtres était donc un évangile judéo-chrétien écrit en araméen [2].

D'autre part Épiphane (*Panarion*, xxx) dit que les Ébionites se servent d'un évangile hébreu qui

1. Signalons encore une leçon intéressante. Dans *27*,*65* le texte de Matthieu pourrait faire dire par Pilate aux Juifs : « Vous avez vos soldats », ce qui équivaudrait à un refus de mettre des troupes de sa garde à leur disposition. L'évangile des Nazaréens a fait disparaître l'amphibologie en ajoutant : « Il leur donna des hommes armés qu'ils établirent en face de la grotte. »

2. Les autres auteurs qui citent l'évangile des XII Apôtres, Ambroise, Théophylacte et Bède le Vénérable n'en parlent que d'après le double témoignage d'Origène et de Jérôme.

est un Matthieu mutilé. Il semble qu'il ait extrait d'un ouvrage ébionite les citations qu'il en donne. Cet évangile avait certainement été originairement écrit en grec [1], ce qui contredit l'affirmation d'Épiphane qui fait de l'évangile des Ébionites l'original de Matthieu.

Avant d'examiner la relation des fragments conservés de l'évangile des Ébionites avec leurs parallèles canoniques, il convient encore d'indiquer les raisons positives qu'il y a d'identifier l'évangile des Nazaréens et celui des XII Apôtres. Le *fragment n° 2* (éd. KLOSTERMANN) commence ainsi : « Il y eut un homme du nom de Jésus, il avait environ trente ans et il nous choisit... » Le récit était donc fait, sinon par les Douze, du moins en leur nom, et ceci suffirait, comme l'a noté Zahn (*G. K.*, *II*, p. 728), pour que, en l'absence de toute indication, on donne à l'évangile qui le contenait le titre d'évangile des Douze. Cet évangile araméen était, comme nous l'avons vu, la traduction d'un original grec et cet original constituait par

1. Cela résulte d'un fragment (le n° 2 dans l'édition de KLOSTERMANN) où il est dit que la nourriture de Jean-Baptiste était μέλι ἄγριον οὗ ἡ γεῦσις ἦν τοῦ μάννα ὡς ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ (du miel sauvage dont le goût était celui de la manne, semblable à celui des beignets dans l'huile). La suppression des ἀκρίδες (sauterelles) du texte canonique (*Mt.*, *3*, *4*) est en rapport avec un principe végétarien, mais il y a de ἀκρίς à ἐγκρίς une transposition qui n'a pu être faite qu'en grec.

rapport aux évangiles synoptiques un document secondaire. Il ne contenait pas d'évangile de l'enfance mais apparaît cependant dans le *fragment 1* comme dépendant par rapport au texte de *Luc*, *1*. C'est sous l'influence de *Lc.*, *1*, *5* (maladroitement combiné à *3*, *1*), qu'il place le début du ministère de Jean-Baptiste sous le roi Hérode. La descendance aaronique de Jean-Baptiste et le nom d'Élisabeth ne peuvent venir que de *Luc*, *1*, *5*.

Le début de l'évangile des XII Apôtres était disposé de la manière suivante : 1° Notice très générale sur Jean-Baptiste ; 2° Jésus venu à Capernaum déclare à ses apôtres qu'il les a choisis comme témoins pour Israël ; 3° Le ministère de Jean-Baptiste et le baptême de Jésus. La relation entre les deuxième et troisième fragments est aisée à concevoir. Le récit qui, à propos de l'institution de l'apostolat, rappelle la vocation antérieure des disciples, remonte plus haut encore jusqu'à Jean-Baptiste. Le seul fait qui soit peu naturel, c'est qu'une notice générale sur Jean-Baptiste ait été maintenue en tête du récit. Cela ne s'explique que parce que l'évangéliste n'a pas voulu ou n'a pas pu faire abstraction du fait que la tradition évangélique mettait nettement Jean-Baptiste au commencement de l'Évangile. Sur d'autres points la dépendance n'est pas moins nette. Ce qui est dit, par exemple, de l'apostolat dans le second fragment

suppose les récits de vocation de *Mc.*, *1*, *16-20*; *Mt.*, *4*, *18-22* et celui de *Mt.*, *9*, *9* [1].

Le récit du ministère de Jean-Baptiste (*frgm. 3*) est entièrement dépendant à l'égard des synoptiques, comme le prouve déjà la substitution de ἐγχρίς à ἀκρίς. On peut en dire autant du récit du baptême de Jésus qui, par la formule « les cieux s'ouvrirent et il vit », combine le récit de Marc (*1*, *10*) qui parle d'une vision et celui de Matthieu (*3*, *16*) qui suppose un phénomène objectif. La parole céleste juxtapose les textes de Matthieu (*3*, *17*), de Marc (*1*, *11*) et de Luc dans le texte oriental (*3*, *22*) et celui du ms. D de Luc. Le récit du baptême proprement dit comporte une série de développements secondaires auxquels nous ne pouvons nous arrêter. Les autres fragments de l'évangile des Ébionites pourraient être l'objet d'observations analogues. Celles que nous avons faites suffisent, croyons-nous, au point de vue qui nous occupe, car elles établissent que l'évangile des Ébionites ou des XII Apôtres ne peut pas correspondre à une forme primitive de Matthieu, puisqu'il dépend non seulement de lui mais encore des autres synoptiques.

Nous arrivons enfin à l'évangile des Hébreux.

1. La place particulière faite au rappel de la vocation de Matthieu se comprendrait très bien si Matthieu servait de porte-parole aux Douze.

Hégésippe, qui vint d'Orient à Rome vers 150 et qui, vers 180, composa cinq livres de souvenirs, y faisait d'après Eusèbe (*h. e.*, *IV*, *22*, *8*) certaines citations ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ. Un peu plus tard, l'évangile des Hébreux est cité une fois par Clément d'Alexandrie et trois fois par Origène. Eusèbe (*h. e.*, *III*, *25*, *5*) atteste que plusieurs le considéraient comme écriture sainte. Nous avons vu déjà ce qu'en dit Jérôme. Le titre d'évangile des Hébreux a dû être donné du dehors, d'après la langue du document. Ceux qui l'utilisaient le considéraient comme l'évangile original et authentique de Matthieu. L'idée que cet évangile pourrait, sur certains points, éclairer ou illustrer les données des évangiles canoniques, ne serait, sans cela, pas venue aux Pères. Par sa disposition, l'évangile des Hébreux devait se rapprocher du type synoptique, il n'aurait pu autrement être pris pour l'original de Matthieu. Il devait présenter, par rapport à lui, certaines lacunes puisque, bien que nous connaissions quelques morceaux qui sont dans l'évangile des Hébreux et qui manquent chez Matthieu, le premier avait, d'après la Stychométrie de Nicéphore, 2.200 stiches et le second 2.500.

Nous ne pouvons songer à examiner ici tous les fragments conservés de l'évangile des Hébreux, aussi bien suffit-il, pour la question qui nous in-

téresse, de noter ce qui concerne leurs relations avec la tradition synoptique, avec celle de Matthieu en particulier.

Dans le *fragment 3* (éd. KLOSTERMANN) sur le baptême de Jésus, la formule *in remissionem peccatorum* paraît une simplification de celle de Marc (*1, 4*) et de Luc (*3, 3*) « baptême de repentance pour la rémission des péchés » réduite par Matthieu (*3, 4*) à « je baptise d'eau pour la repentance ». Le récit du baptême proprement dit (*fragm. 4*) est apparenté au récit synoptique mais représente un stade qui paraît un peu plus développé. Comme chez Luc, mais contrairement aux récits de Matthieu et surtout de Marc, il n'y a pas vision de Jésus mais phénomène objectif. On peut reconnaître des éléments secondaires dans l'expression *fons omnis Spiritus Sancti*, et dans le développement de la parole divine en un sens qui exalte la personne de Jésus sous l'influence d'*Ésaïe, 11*, d'une manière qui s'éloigne plus nettement que les textes de Matthieu et de Marc du point de vue adoptianiste qui paraît avoir caractérisé la plus ancienne conception du baptême.

Le *cinquième fragment* dit : « Ma mère l'Esprit-Saint me prit par un de mes cheveux et me transporta sur la grande montagne du Thabor ». Ce fragment est mis par tous les critiques en rapport avec l'épisode de la tentation. Dans *Mc., 1, 12* et

dans *Mt.*, *4*, *1*, il est dit que Jésus fut conduit au désert par l'Esprit. L'analogie est plus frappante encore avec *Mt.*, *4*, *8* où il est dit que le diable emmène Jésus sur une haute montagne, que la tradition a précisément identifiée au Thabor. L'affirmation de l'évangile des Hébreux pourrait être une protestation contre l'idée du diable conduisant Jésus. Le transport par un cheveu est inspiré par *Ézéch.*, *8*, *3*. La tradition de l'évangile des Hébreux s'est donc formée sur le terrain juif[1] et appartient à un stade d'évolution plus avancé que les récits synoptiques. Une conclusion analogue peut être formulée pour le récit de la guérison de l'homme à la main sèche dans la synagogue de Capernaum (*fragment 8*). Dans l'évangile des Hébreux, le malade adresse à Jésus cette prière : « J'étais maçon et je gagnais ma vie avec mes mains. Je t'en prie, Jésus, rends-moi la santé pour que je ne sois pas obligé de mendier honteusement mon pain. » Il y a là un embellissement certainement secondaire du récit. Les synoptiques n'auraient eu aucune raison de faire disparaître un détail pittoresque comme celui-là s'il s'était trouvé dans leur source. Mais il ne s'agit pas seulement d'un développement uniquement narratif. L'introduction du détail particulier à l'évangile

1. A cause de l'Esprit présenté comme la mère de Jésus, le mot hébreu *rouah* étant féminin.

des Hébreux paraît en relation avec la tendance légaliste du judéo-christianisme. L'évocation de la situation misérable dans laquelle se trouve le malheureux que Jésus va guérir est une justification de la violation du sabbat. Mais, à bien prendre les choses, cet élément nouveau dénature l'argumentation originale en juxtaposant à une raison de principe une considération d'opportunité qui, en réalité, l'altère et ne la renforce pas.

Le *fragment 18* donne une variante de l'épisode de la déchirure du voile du Temple. Dans l'évangile des Hébreux, c'est le linteau supérieur de la porte du Temple qui est brisé. Il y a là, sans doute, l'influence d'*Ésaïe*, *6*, *4* que Segond traduit : « Les portes furent ébranlées dans leur fondement », mais où le terme hébreu, de signification imprécise, rendu dans les LXX par ὑπέρθυρον et dans la Vulgate par *superliminaria* doit plutôt, d'après Karl Marti [1], être traduit par linteau.

Le *fragment 19* est relatif à la résurrection. Jésus, après avoir remis le linceul au serviteur du grand-prêtre, se rend auprès de Jacques pour le relever du serment qu'il avait fait au moment où

1. *Kurzer Hand-Commentar*, *Das Buch Jesaja*, Tübingen, 1900, p. 65 s. Mon collègue Adolphe Lods veut bien me dire qu'à son avis le plus sage est de s'en tenir à l'interprétation : « les fondements des seuils » mais que la traduction « linteaux », très ancienne, n'est pas absolument impossible.

il avait bu la coupe du Seigneur, de ne pas manger de pain avant d'avoir vu le Seigneur ressuscité des morts. Jésus se fait apporter du pain et, après avoir prononcé la bénédiction, le rompt et le donne à Jacques. La mention du serviteur du grand-prêtre, au début de ce fragment, montre qu'il devait se rattacher à un récit semblable à celui de Matthieu sur la garde mise au sépulcre, semblable mais non identique, car Matthieu ne parle pas d'un serviteur du grand-prêtre dont le rôle pourrait être de rendre compte des événements à son maître. L'évangile des Hébreux devait raconter la résurrection elle-même comme le fait aussi l'évangile de Pierre et non seulement les apparitions comme les évangiles canoniques. Son récit suppose que Jacques avait assisté à la cène et que, dès ce moment, il avait la certitude de la résurrection future de son frère. L'existence de semblables dispositions dans l'entourage de Jésus aux derniers jours du ministère jérusalémite est en contradiction avec le témoignage formel et ici incontestable des synoptiques. Toutes ces données du récit de l'évangile des Hébreux apparaissent nettement comme des développements secondaires qui se sont formés sur la base fournie par les évangiles canoniques. Ce développement, suggéré sans doute par l'apparition à Jacques dont parle *I Cor.*, *15*, *7*, s'explique par l'intérêt qui s'atta-

chait à la personne de Jacques dans les milieux judéochrétiens en raison du rôle qu'il avait joué dans l'Église de Jérusalem.

Il nous semble, en résumé, que l'évangile des Hébreux ne peut pas représenter un stade de l'évolution de la tradition évangélique plus ancien que les évangiles synoptiques [1]. Il ne saurait donc être question de le faire entrer en ligne de compte pour l'explication de la genèse de l'évangile de Matthieu.

III. — Le plan

Le plan de l'évangile de Matthieu repose sur celui de Marc dont il est un élargissement. Les grandes lignes du récit sont les mêmes mais ont

1. Cela ne veut d'ailleurs pas dire que l'évangile des Hébreux ne repose pas, accessoirement, sur d'autres traditions que la tradition canonique ou que ces autres traditions soient sans valeur. On peut parfaitement tenir pour historique l'épisode de la femme adultère (*Jn.*, *7*, *53-8*, *11*), si c'est bien à lui que Eusèbe (*h. e.*, *III*, 39, 17) fait allusion quand il dit que Papias commentait l'histoire qui se trouvait dans l'évangile des Hébreux, d'une femme convaincue de beaucoup de péchés (*fragm. 21*). Le cas de l'interprétation de ἐπιούσιον par *mahar*, *crastinum* est un peu différent. Si cette interprétation est juste, ce qui est pour le moins possible, cela ne prouve pas que l'évangile des Hébreux était indépendant de Matthieu, mais seulement qu'il l'interprétait correctement.

subi quelques modifications d'importance secondaire. Elles s'expliquent par l'introduction d'éléments que Marc avait ignorés ou laissés de côté et, accessoirement aussi, par une tendance indéniable à grouper d'une manière plus systématique les récits similaires.

Il convient d'observer d'abord que, dans l'immense majorité des cas, les éléments communs se présentent chez Matthieu exactement dans le même ordre que chez Marc. Les exceptions à cette règle sont peu nombreuses et s'expliquent en général aisément sans qu'il y ait jamais lieu de recourir à l'hypothèse d'une modification qui se serait produite secondairement dans la disposition du récit de Marc, hypothèse à laquelle l'accord entre Marc et Luc opposerait d'ailleurs d'insurmontables difficultés. On peut, croyons-nous — et nous essayerons de le montrer par l'analyse du plan de Matthieu — découvrir des raisons de composition qui rendraient assez plausible l'idée de transpositions opérées par Matthieu. Il faut cependant signaler que Johannes Weiss (*Aelt. Ev.*, p. 378 s.) a ici une explication toute différente, plus anciennement déjà proposée par son père, Bernhard Weiss. Il observe que, pour plusieurs des morceaux qui sont différemment disposés, les textes de Matthieu et de Marc sont plus éloignés l'un de l'autre qu'ils ne le sont d'or-

dinaire[1]. D'autre part, Matthieu y combine les éléments qu'il a en commun avec Marc et d'autres qui manquent dans le second évangile[2]. S'appuyant sur ces faits, J. Weiss pense que le rapport des textes de Matthieu et de Marc pourrait s'expliquer par l'hypothèse de Matthieu abandonnant ici le texte de Marc pour suivre une autre source, sans doute les Logia, qui auraient contenu les mêmes récits sous une forme différente. Cette hypothèse nous paraît se heurter au fait que la comparaison des récits considérés de Matthieu et de Marc révèle entre eux des rapports assez complexes. Tantôt Matthieu ne s'écarte que très peu du texte de Marc (guérison de la belle-mère de Pierre, *8, 14-15* par exemple), tantôt il présente des divergences plus importantes mais qui établissent nettement la priorité de Marc (guérison du lépreux, *8, 1-4;* guérison du paralytique, *9, 2-8*), tantôt

1. C'est ce qu'on peut constater en comparant chez Matthieu et chez Marc, par exemple le récit de la guérison du paralytique (*Mt., 9, 2-8. Mc , 2, 1-12*) et celui de l'épisode de Gadara (*Mt., 8, 28-34. Mc., 5, 1-20*). Pour les morceaux en question, le texte de Luc est en général très proche de celui de Marc.

2. La guérison du serviteur du centenier de Capernaum (*8, 5-13*) est intercalée entre la guérison du lépreux (*8, 1-4*) et celle de la belle-mère de Pierre (*8, 14-15*). L'épisode des diverses personnes qui veulent suivre Jésus (*8, 19-22*) est introduit au commencement du récit de la tempête (*8, 18-29*). La résurrection de la fille de Jaïrus (*9, 18-26*) est suivie de la guérison de deux aveugles (*9, 27-34*).

enfin les différences sont si profondes (épisode de Gadara *8*, *28-9*, *1*, Jaïrus *9*, *18-26*) qu'on hésite à se prononcer sur la nature de la parenté des textes. Cette diversité doit, nous semble-t-il, faire penser à un remaniement qui, sur certains points, a pu être profond, plutôt qu'à l'utilisation d'une source différente. Ce qui vient encore confirmer cette hypothèse, c'est que toutes les péricopes disposées chez Matthieu autrement que chez Marc sont groupées [1] dans une même section [2]. Il paraît dès lors indiqué de chercher l'explication de cette disposition dans des raisons de composition.

Comme Marc, Matthieu divise en deux parties son récit du ministère de Jésus. La confession messianique de Pierre près de Césarée de Philippe

1. A part deux petites exceptions facilement explicables, l'anticipation de l'envoi des disciples en mission et le rapprochement fait entre cette péricope et l'institution de l'apostolat, d'une part, et d'autre part l'interversion des péricopes de la purification du Temple et de la malédiction du figuier.

2. Les principales différences sont les suivantes : Matthieu place les péricopes de la guérison du paralytique, de la vocation de Lévi et de la discussion sur le jeûne entre l'épisode de Gadara et celui de la fille de Jaïrus, tandis que Marc les met beaucoup plus tôt. Il supprime la fuite de Jésus dans un lieu désert et met, à la place que cette péricope occupe dans Marc, l'épisode de la tempête. Ce changement entraîne la disparition de la petite notice sur la prédication itinérante. La guérison du lépreux est placée avant la guérison de la belle-mère de Pierre et les guérisons opérées le soir.

reste le pivot sur lequel s'articule le système des deux périodes qui présentent les mêmes caractères distinctifs. Mais, dans la première partie du récit, Matthieu n'a pas reproduit l'agencement un peu recherché que nous avons cru trouver dans l'évangile de Marc. Ce n'est pas parce qu'il conçoit autrement la marche des événements mais, à la fois, parce qu'il s'attache à présenter un tableau plus cohérent et parce que les éléments qu'il ajoute font éclater le cadre de Marc.

L'évangile de Matthieu s'ouvre par une introduction (*1, 1-4, 11*), qui est formée par l'évangile de l'enfance (*1, 1-2, 23*) et les récits relatifs à Jean-Baptiste, au baptême de Jésus et à la tentation (*3, 1-4, 11*).

La première partie de l'évangile, récit du ministère galiléen (*4, 12-16, 12*), se divise en quatre sections. La première (*4, 12-9, 34*), après un court préambule (retour en Galilée, *4, 12-17*, vocation des premiers disciples *4, 18-22*, prédication itinérante en Galilée *4, 23-25*), est composée de deux éléments, la prédication en paroles (*5, 1-7, 29*) et en actes (*8, 1-9, 34*) qui illustrent les deux termes « prêchant et guérissant » employés dans *4, 23* pour caractériser l'activité de Jésus.

Le Sermon sur la Montagne (*5, 1-7, 29*) a été inséré comme spécimen de l'enseignement de Jésus à l'endroit où, dans l'évangile de Marc, il est,

pour la première fois, question de cet enseignement (*Mc.*, *1*, *21-22*) [1]. Il y a, jusqu'à un certain point[2], dans ce discours, un essai de groupement systématique de paroles de Jésus destiné à en faire comme la charte du Royaume de Dieu. Après l'introduction (*5*, *1-2*), les Béatitudes (*5*, *3-12*) forment comme un prologue qui caractérise l'économie nouvelle, puis, avec les paroles sur le sel et sur la lumière (*5*, *13-16*), viennent des déclarations d'un caractère très général. Le rapport de l'économie nouvelle avec l'économie ancienne est ensuite caractérisé, d'abord théoriquement par le principe de l'accomplissement de la Loi (*5*, *17-20*), puis pratiquement, par des exemples relatifs au meurtre, à l'adultère, au serment, à la vengeance, à l'attitude à l'égard des ennemis (*5*, *21-48*). Après la morale viennent les pratiques religieuses, aumône, prière et jeûne (*6*, *1-18*). On trouve ensuite une série d'exhortations sans lien logique apparent : les trésors (*6*, *19-21*), l'œil (*6*, *22-23*), les deux maîtres (*6*, *24*), le souci (*6*, *25-34*), le jugement (*7*, *1-5*), l'interdiction de la profanation

1. La correspondance entre les deux morceaux est rendue indiscutable par le fait que l'impression produite par le Sermon sur la Montagne est caractérisée par Matthieu (*7*, *28-29*) exactement avec les termes que Marc emploie à propos de l'enseignement de Jésus dans la synagogue de Capernaum.

2. Surtout dans la première partie, la seconde n'étant guère qu'une collection de paroles sans lien réel entre elles.

(*7*, *6*), l'exaucement de la prière (*7*, *7-11*). La cohérence est plus forte pour les morceaux qui suivent et qui constituent la conclusion : résumé de la Loi (*7*, *12*), la porte étroite (*7*,*13-14*), l'arbre et les fruits (*7*, *15-23*), la maison bâtie sur le roc (*7*, *24-27*). Les paroles de Jésus sont suivies d'une notice sur l'effet qu'elles produisent sur les auditeurs (*7*, *28-29*).

Le tableau des actes de Jésus (*8*, *1-9*, *34*) est constitué par une série de morceaux empruntés en partie à Marc, en partie à d'autres sources. En tête vient la guérison du lépreux (*8*, *1-4*). Le déplacement de cet épisode s'explique facilement : Matthieu a laissé tomber le récit de Marc sur la fuite de Jésus dans un lieu désert (*1*, *35-38*), il ne pouvait donc conserver à l'histoire du lépreux sa place originale, ce qui aurait eu pour effet de la localiser à Capernaum. Il a trouvé un endroit approprié pour l'insérer à la suite du Sermon sur la Montagne, alors que Jésus se trouve dans la campagne. Il met ensuite l'épisode du centenier de Capernaum (*8*, *5-13*) et reprend le fil de la narration de Marc avec la guérison de la belle-mère de Pierre (*8*, *14-15*) et les guérisons le soir (*8*, *16-17*)[1].

1. La dislocation par Matthieu du récit de la journée de Capernaum a pour conséquence que la scène n'est pas donnée comme se passant un jour de sabbat et que l'on ne voit pas pourquoi

Les morceaux qui suivent, la tempête (*8, 18-27*) et Gadara (*8, 28-34*), sont aussi empruntés à Marc mais déplacés de manière à faire bloc avec les récits qui caractérisent l'activité de Jésus, tandis que, chez Marc, ils se trouvent plus loin, après l'enseignement en paraboles. Le désir de grouper les récits qui caractérisent l'activité de Jésus suffit pour expliquer ce déplacement sans qu'il soit nécessaire de recourir à l'hypothèse d'une source accessoire parallèle à Marc mais qui aurait présenté une autre disposition. Matthieu a ensuite trois récits dans l'ordre de Marc : la guérison du paralytique (*9, 1-8*), la vocation de Matthieu avec la discussion sur les péagers (*9, 9-13*) et la discussion sur le jeûne (*9, 14-17*) [1]. On constate, après cela, un autre déplacement qui s'explique sans doute comme le précédent. La guérison de la femme à la perte de sang et la résurrection de la fille de Jaïrus (*9, 18-26*) sont insérées à cette place, enfin le tableau de l'activité de Jésus se termine par deux récits particuliers à Matthieu (la guérison de deux aveugles, *9, 27-31* et celle d'un démoniaque sourd-muet, *9, 32-34*). Le tableau de l'activité de Jésus est disposé de telle sorte

on attend le soir pour amener les malades à Jésus. Il y a là une confirmation du caractère secondaire de Matthieu.

1. Ces deux récits, qui ne sont pas des récits de guérison, ont été insérés sous l'influence du récit de Marc.

qu'il fournit une illustration de la parole par laquelle Jésus répondra à la question du Baptiste : « Les aveugles voient, les impotents marchent, les lépreux sont nettoyés, les sourds entendent, les morts ressuscitent » (*11, 5*).

Le tableau de l'activité de Jésus qui constitue la section du récit de Matthieu que nous venons d'analyser est conçu avec une certaine objectivité en ce sens que la préoccupation de l'auteur est seulement de faire connaître cette activité et non de donner une idée de l'accueil qui lui est fait. Les indications que l'on peut relever par endroits sur l'opposition qui se dessine contre Jésus ne sont que la reproduction de détails qui se trouvent dans la source et que nous lisons dans Marc. Ce qui appartient en propre à Matthieu a un caractère très général et ne parle que de succès et d'admiration de la foule.

C'est dans la deuxième section (*9, 35-10, 42*) qu'est mis en lumière l'accueil fait à l'activité de Jésus. Nous avons d'abord ici, par une nouvelle anticipation sur l'ordre suivi par Marc, l'envoi des disciples en mission, et le discours qui l'accompagne. Ce discours développe surtout l'idée des difficultés que rencontreront les missionnaires et de l'hostilité à laquelle ils se heurteront (*9, 35-10, 42*). Ce récit vient des Logia et Marc n'en donne qu'un bref résumé. Il est suivi

d'une courte notice sur la prédication itinérante de Jésus (*11, 1*). Celle-ci introduit la question de Jean-Baptiste à Jésus (*11, 2-6*) suivie du témoignage de Jésus sur Jean-Baptiste (*11, 7-11*), de la parole sur le Royaume de Dieu violenté (*11, 12-15*) et de la parabole des enfants (*11, 16-19*). Ces morceaux, par la place qu'ils occupent dans le récit, éclairent les relations de Jean-Baptiste et de Jésus et montrent le précurseur lui-même perdant la foi en celui dont il avait annoncé la venue. Les paroles sur Jean-Baptiste sont immédiatement suivies de la malédiction des villes galiléennes incrédules (*11, 20-24*) et, soit que l'évangéliste n'ait pas voulu terminer ce morceau sur une note exclusivement négative, soit qu'il reproduise ici une disposition de la source, de la doxologie sur la révélation faite aux enfants (*11, 25-27*) et de l'appel à ceux qui sont fatigués et chargés (*11, 28-30*). Au *chapitre 12*, Matthieu reprend le fil de la narration de Marc avec les deux récits de conflits relatifs au sabbat (*12, 1-14*) suivis, comme dans le second évangile, d'une notice d'ensemble sur les guérisons accomplies par Jésus et sur la foule qui vient à lui (*12, 15-21*) [1]. Suivant toujours Marc [2], il donne

1. Matthieu développe cette notice par l'addition d'une citation d'*Es.*, *42, 1-4*.

2. En omettant, bien entendu, l'envoi des disciples en mission qu'il avait donné plus haut.

ensuite l'accusation de possession et la réponse de Jésus (*12*, *22-45*) sous une forme plus complète et peut-être en l'enrichissant encore d'autres éléments des Logia. Puis vient le chapitre sur les paraboles (*13*, *1-52*) qui, bien que la chose soit moins nette que chez Marc, a aussi le caractère de réflexions théoriques sur l'échec de Jésus. La disposition de ce morceau vient directement de Marc, ainsi que cela résulte du fait que l'explication de la parabole de l'ivraie[1] (*13*, *46-43*), qui n'a pas d'équivalent dans Marc, est rejetée après la conclusion sur l'enseignement en paraboles et séparée, d'une manière très peu naturelle, de la parabole elle-même (*13*, *24-30*). La fin de cette section est constituée par le rejet de Jésus à Nazareth (*13*, *53-58*).

Pour la troisième section (perplexité d'Hérode et mort de Jean-Baptiste : *14*, *13-33*) et pour la quatrième (groupe des multiplications : *14*, *13-16*, *12*), le récit de Matthieu est exactement parallèle[2] à celui de Marc, si

1. Parabole qui jusqu'à un certain point correspond à celle de la semence chez Marc.

2. Toutefois avec addition de quelques éléments qui manquent chez Marc tels que Pierre marchant sur les eaux (*14*, *28-31*), apostrophe contre les pharisiens aveugles conducteurs d'aveugles (*15*, *12-13*) et parole sur le signe des temps (*16*, *2-3*), à moins, ce qui semble plus probable, que ce dernier passage, qui manque notamment dans les manuscrits NB, n'ait été introduit dans d'autres témoins du texte tels que CD d'après *Lc.*, *12*, *54-56*.

ce n'est qu'un récit de guérisons collectives (*15, 29-31*) est substitué à la guérison du sourd-muet (*Mc., 7, 31-37*) et que Matthieu n'a pas d'équivalent à la guérison de l'aveugle de Bethsaïda (*Mc., 8, 22-26*).

Dans la seconde partie de l'évangile qui va de la confession de Pierre à la guérison des aveugles de Jéricho (*16, 13-20, 34*), Matthieu suit de très près le récit de Marc; sur aucun point il n'a un ordre différent du sien. Il suffit de signaler qu'il omet deux morceaux de Marc (l'homme qui chasse les démons au nom de Jésus, *Mc., 9, 38-41* et la parole sur le sel (*Mc., 9, 49-50*)[1] et qu'il ajoute un certain nombre d'éléments nouveaux. Les uns sont combinés aux récits qui viennent de Marc comme la promesse faite à Pierre (*16, 17-19*), les paroles sur la puissance de la foi (*17, 20*), sur les enfants (*18, 4*), sur les eunuques (*19, 10-12*), sur les douze apôtres siégeant sur douze trônes (*19, 28*). Les autres sont insérés entre les récits qui viennent de Marc, comme le miracle du statère (*17, 24-27*), les exhortations à ne pas mépriser les petits (*18, 10-14*) et à pardonner au frère (*18, 15-22*), les paraboles du serviteur impitoyable (*18, 23-35*) et des ouvriers loués à diverses heures

1. Qui, sous une forme d'ailleurs très différente, figure dans le Sermon sur la Montagne.

(*20*, *1-16*). Il faut noter aussi que dans la péricope qui clôt cette partie de l'évangile, Matthieu raconte la guérison non pas d'un mais de deux aveugles (*20*, *29-34*)[1].

Le rapport du récit de Matthieu et de celui de Marc dans la troisième partie qui se rapporte au ministère jérusalémite de Jésus (*21*, *1-25*, *44*) est le même que dans la deuxième. Il n'y a qu'un seul déplacement à noter : le récit de la purification du Temple est placé à la suite de l'entrée à Jérusalem, la malédiction du figuier et l'entretien qui s'y rapporte sont ainsi rapprochés l'un de l'autre. Une seule péricope de Marc manque chez Matthieu, c'est celle de la pite de la veuve (*Mc.*, *12*, *41-44*). Dans cette partie aussi Matthieu a ajouté certains morceaux. Ceux qui sont incorporés à des récits de Marc sont : guérisons accomplies dans le Temple et ovation faite à Jésus par les enfants (*21*, *10-11. 14-16*), beaucoup d'éléments du discours contre les pharisiens (*23*, *1-36*), quelques-uns de l'Apocalypse synoptique (*24*, *10-12. 26-28. 30ª. 37-41*). D'autres additions constituent des péricopes indépendantes, ce sont un certain nombre de paraboles (les deux fils : *21*, *28-32 ;* le festin de noces : *22*, *1-14 ;* les dix vierges : *25*, *1-13 ;* les talents : *25*, *14-30*), la lamen-

1. Ceci est à rapprocher du fait que, dans l'épisode de Gadara, Matthieu parle de deux démoniaques et non d'un.

tation sur Jérusalem (*23, 37-39*), les paroles sur la vigilance (*24, 42-51*) et le récit du Jugement dernier (*25, 31-46*).

Dans le récit de la passion et de la résurrection qui constitue la quatrième et dernière partie de l'évangile (*26, 1-28, 20*), Matthieu continue à suivre de très près le récit de Marc. Il n'y a ni omission ni transposition à signaler. On ne relève que quelques éléments narratifs nouveaux : celui qui frappe par l'épée, les douze légions d'anges (*26, 52-54*), la mort de Judas (*27, 3-10*), le songe de la femme de Pilate (*27, 19*), Pilate se lave les mains (*27, 24-25*), tremblement de terre, résurrection des morts au moment de la mort de Jésus (*27, 51ᵇ-53*), la garde mise au sépulcre (*27, 62-66*). Enfin Matthieu poursuit son récit au-delà du point où s'arrête, pour nous, celui de Marc et raconte encore l'apparition de Jésus aux femmes (*28, 9-10*), la tromperie des autorités juives (*28, 11-15*) et l'apparition en Galilée avec la mission que Jésus confie à ses apôtres (*28, 16-20*).

IV. — L'unité de composition de l'évangile

L'évangile de Matthieu présente une composition si ordonnée et un caractère si homogène que l'hypothèse d'après laquelle il n'aurait reçu la

forme sous laquelle nous le connaissons qu'après avoir subi un remaniement ne paraît guère vraisemblable *a priori*. Elle a été cependant soutenue ; il convient donc de l'examiner. Elle se présente sous deux formes. D'abord certains critiques[1] ont pensé que la déclaration de Jésus à Pierre, après la confession messianique de Césarée de Philippe (*16, 18-19*), déclaration qui n'a d'équivalent ni dans Marc ni dans Luc, était une interpolation postérieure. Il ne paraît guère possible de limiter l'hypothèse à ce passage et de séparer la déclaration à Pierre de l'épisode de Pierre marchant sur les eaux (*14, 28-31*), autre morceau particulier au premier évangile et qui témoigne du même intérêt pour la personne de l'apôtre. La déclaration à Pierre est d'ailleurs si bien intégrée à son contexte que la seule raison qu'il y ait d'y voir une interpolation est qu'elle paraît supposer

1. Julius Grill, *Der Primat des Petrus*, Tübingen, 1904, p. 70 ; W. Köhler, *Die Schlüssel des Petrus. Versuch einer religionsgeschichtlichen Erklärung von Mt., 16, 18-19, Arch. f. Relwiss., VIII*, 1905, p. 214-243 ; Schnitzer, *Hat Jesus das Papsium gestiftet?* 3Augsburg, 1910, p. 72 s. ; August Dell, *Matthaeus, 16, 17-19. Die Grundstelle von dem Primat des Petrus*, Leipzig, 1914 (= *Matthäus, 16, 17-19 ; Z. N. T. W., XV*, 1914, p. 1-49 ; *Zur Erklärung von Mt., 16, 17-19, Z. N. T. W., XVII*, 1916, p. 27-32 (cf. Immisch, *Laienbemerkungen zu der Untersuchung Dells, Z. N. T. W., XVII*, 1916, p. 18-26 ; Soltau, *Wann ist Mt., 16, 17-19 eingeschoben? St. u. Kr.*, 1916 ; Harnack, *Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche, Sitzber. Berl. Akad.*, 1918.

une conception ecclésiastique que l'on hésite à rapporter à la période de rédaction des évangiles. Mais est-il certain que le rédacteur de l'évangile ait mis dans cette déclaration tout ce qu'on a cru y trouver dans la suite et n'y a-t-il pas d'autres indices qui fassent reconnaître, dans l'évangile de Matthieu, l'œuvre d'une époque déjà tardive où on rencontre, par endroits, une conception ecclésiastique étrangère à la période primitive et déjà apparentée à certaines idées de l'ancienne Église catholique ?

Une théorie plus générale sur le remaniement de l'évangile de Mathieu a été proposée, il y a une vingtaine d'années, par Wilhelm Soltau[1]. Ce critique part de l'observation que l'évangile de Matthieu est la combinaison de trois éléments qui sont l'évangile de Marc, les Logia et un certain nombre de traditions ou de développements particuliers. Il s'attache à démontrer, en premier lieu, que ces derniers morceaux présentent entre eux un caractère d'unité très net et ensuite qu'on ne saurait en attribuer la rédaction à l'auteur premier de l'évangile, c'est-à-dire à celui qui a combiné entre eux Marc et les Logia. Il admet

1. *Eine Lücke der synoptischen Forschung*, Leipzig, 1899 ; *Zur Entstehung des ersten Evangeliums*, *Z. N. T. W.*, *I*, 1900, p. 219-248 ; *Unsere Evangelien ihre Quellen und Quellenwert*, Leipzig, 1901, p. 55 s., 73 s.

qu'ils ont été introduits par un rédacteur postérieur[1].

Ce que Soltau considère ainsi comme ajouté après coup à l'évangile de Matthieu est formé des éléments suivants :

1° L'évangile de l'enfance (*ch. 1* et *2*) ;

2° Certains développements qui soulignent la réalisation dans l'histoire évangélique de prophéties de l'Ancien Testament (*4*, *14-16 ; 8*, *17 ; 12*, *17-21 ; 13*, *14-15. 35 ; 26*, *56ª ; 27*, *9-10*) ou certains détails dont l'origine doit être aussi cherchée dans l'influence de prophéties (p. ex. : l'ânon dans le récit de l'entrée à Jérusalem : *21*, *2.5 ;* les trente pièces d'argent : *26*, *15 ;* la mort de Judas : *27*, *3-10*). A cela, Soltau ajoute encore l'entretien de Jésus et de Jean-Baptiste à propos du baptême (*3*, *14-15*) et la parole sur les douze légions d'anges (*26*, *53*) ;

3° Les additions à l'histoire de la passion : songe de la femme de Pilate (*27*, *19*), Pilate se

1. Son hypothèse lui paraît de nature à rendre compte des relations particulières qu'il croit constater sur certains points entre le premier et le troisième évangiles et qui, selon lui, s'expliqueraient par l'utilisation que Luc aurait faite du proto-Matthieu. Nous avons essayé de montrer plus haut (p. 203 s., 208 s.) que ces relations peuvent s'expliquer plus simplement, en partie par des corrections du texte de Marc faites parallèlement mais indépendamment par Matthieu et par Luc, en partie par l'influence des Logia, source accessoire de Marc. Nous pouvons donc laisser de côté ici cette partie de l'argumentation de Soltau.

lave les mains (*27, 24-25*), la garde au sépulcre et la légende répandue par les autorités juives (*27, 62-66; 28, 11-15*), l'apparition en Galilée (*28, 16-20*);

4° Les légendes de Pierre : Pierre marche sur les eaux (*14, 28-31*); déclaration de Jésus à Pierre (*16, 17-19*); miracle du statère (*17, 24-27*).

Tous ces morceaux appartiennent manifestement à des couches secondaires de la tradition; il n'est cependant pas aussi certain que l'imagine Soltau qu'ils forment un ensemble cohérent. Si plusieurs s'expliquent par l'influence de l'Ancien Testament, ce n'est pas le cas de tous. L'entretien de Jésus avec Jean-Baptiste sur le baptême répond à une préoccupation qui se fait jour aussi dans le quatrième évangile et dans l'évangile des Hébreux et qui doit être fort ancienne, celle de concilier le fait du baptême de Jésus avec sa parfaite sainteté. Les additions à l'histoire de la passion répondent à une tendance que l'on peut noter déjà chez Marc, celle d'innocenter, dans la plus large mesure possible, les autorités romaines pour augmenter d'autant la responsabilité des Juifs dans le drame de la passion. L'histoire de la garde mise au sépulcre a une portée apologétique qui n'est pas méconnaissable. Les légendes relatives à Pierre témoignent du rôle considérable attribué à l'apôtre dans l'histoire de l'Église primitive.

Les observations qui précèdent nous amènent à formuler une première objection à la thèse de Soltau. La revision qu'il suppose n'ayant pas été inspirée par une préoccupation unique mais par un groupe assez complexe de préoccupations, comment expliquer qu'elle ait abouti seulement à l'introduction de quelques additions d'étendue relativement minime par rapport à l'ensemble de l'évangile ? Mais ce n'est pas tout. Les diverses préoccupations par lesquelles on peut expliquer la genèse des additions supposées ne sont pas telles que leur action puisse être admise seulement à une date postérieure à celle à laquelle il convient de placer la composition première de l'évangile de Matthieu. Nous les trouvons en effet toutes agissant déjà, bien qu'à des degrés divers, dans la rédaction de la plus ancienne forme de la tradition évangélique, c'est-à-dire de l'évangile de Marc.

La base sur laquelle repose toute la théorie de Soltau nous paraît donc extrêmement fragile. Les arguments par lesquels il tente de la confirmer sont, à nos yeux, peu convaincants. Nous ne constatons pas, comme lui, que les éléments considérés rompent le développement normal du récit. Dans la plupart des cas, ce n'est que la comparaison avec les récits parallèles qui permet d'y reconnaître des éléments secondaires. Les dif-

férences de tendance, de langue et de style qu'invoque aussi Soltau ne seraient probantes que si l'évangile de Matthieu était un écrit d'un seul jet. Dans une compilation, comme il en est incontestablement une, elles témoignent seulement de la diversité des sources utilisées (JÜLICHER, *Einl.*, p. 273).

L'unité de composition de l'évangile de Matthieu nous paraît en outre recevoir de l'étude de son caractère littéraire une confirmation qui n'est pas négligeable.

V. — LE CARACTÈRE LITTÉRAIRE DE L'ÉVANGILE

Sans être plus que l'évangile de Marc dominé par des préoccupations d'un autre ordre que des préoccupations religieuses, apologétiques et missionnaires, le récit de Matthieu présente une composition plus soignée et est écrit en une langue qui s'écarte du grec classique moins que celle de Marc et qui se signale par une certaine solennité (JOH. WEISS, *Literaturgeschichte des N. T.*, *R. G. G.*, *III.*, col. 2192).

L'analyse du plan de Matthieu donnée plus haut ainsi que nos remarques sur la manière dont sont insérés dans l'évangile les éléments venant des

Logia ont déjà signalé un des traits caractéristiques de la composition chez Matthieu, la tendance à grouper en masses plus ou moins compactes les éléments similaires, aussi bien les éléments narratifs que les éléments didactiques [1]. Il arrive fréquemment que ces groupements soient dominés par certains nombres, soit qu'il y ait là un procédé destiné à aider la mémoire des catéchistes et de leurs auditeurs, comme le pense Hawkins (p. 131), soit qu'il faille y reconnaître le produit de certaines spéculations sur la valeur mystique des nombres [2].

On doit d'abord remarquer que par l'emploi cinq fois répété de la formule ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς (*7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1*), Matthieu divise l'activité de Jésus, abstraction faite de l'histoire de la passion, en cinq périodes. Il ne faut toutefois pas attribuer trop d'importance à ce fait, car la division ainsi indiquée pourrait bien s'être trouvée déjà dans les Logia [3].

C'est pour le nombre 7 que Matthieu semble avoir une prédilection. La généalogie (*1, 1-17*) est

1. Allen, *Mt.*, p. LXV ; Nicolardot, *Les procédés de rédaction*, p. 102 s. Ce point est aussi admis par Lévesque, *Quelques procédés littéraires de saint Matthieu*, *R. B.*, 1916, p. 387-402.

2. Du rôle joué par le nombre 5 chez Matthieu on doit rapprocher la division de la Loi et celle des Psaumes en 5 livres, la collection des 5 Megillot, etc.

3. Hawkins, p. 132 s. ; Nestle, *Die Fünftheilung im Werk des*

divisée en trois séries de 14, soit deux fois sept générations[1]. Pour arriver à ce résultat, l'évangéliste a dû faire quelque violence aux textes de l'Ancien Testament qui lui servaient de source. A la série Achazia, Joas, Amatsia, Azaria de *I Chron.*, *3*, *11. 12* il a substitué Ozeia (*1*, *8-9*). Dans *5*, *3 s* il y a sept Béatitudes, si du moins on élimine celle du *verset 5* qui reproduit *Ps. 37*, *11* et celle du *v. 11* qui n'a pas la même forme que les autres et qui est une paraphrase du *v. 10*. L'Oraison Dominicale (*6*, *9 s.*) comprend sept demandes. Il y a sept paraboles au *ch. 13* et sept malédictions au *ch. 23*. Dans *18*, *22*, il est recommandé de pardonner, non pas sept fois mais septante fois sept fois.

On rencontre aussi des groupements par trois, sans parler des trois tentations (*4*, *3-10*) et des trois prières de Gethsémané (*26*, *39-44*), il y a au début du *ch. 6* les trois pratiques religieuses de la prière, de l'aumône et du jeûne et, dans *23*, *23*,

Papias und im ersten Evangelium, *Z. N. T. W.*, *I*, 1900, p. 252-254. Nestle admet que les cinq groupes de discours pourraient avoir correspondu aux cinq livres de Papias. Il semble cependant que si la division avait été aussi nette qu'il le faudrait pour cela, Luc ne l'aurait pas fait entièrement disparaître.

1. Certains critiques, comme autrefois Gförer et plus récemment Box (*The Gospel narratives of the Nativity and the alleged influence of heathen ideas*, *Z. N. T. W.*, *VI*, 1905, p. 85), voient plutôt dans 14 la valeur numérique des lettres du nom de David en hébreu (4 + 6 + 4).

l'essentiel de la Loi est ramené à trois points : justice, miséricorde et fidélité [1]. Il est difficile de penser que tout ceci puisse être fortuit [2].

Quand on compare les récits de Matthieu aux textes parallèles de Marc et de Luc, on constate dans le premier évangile une tendance très nette à abréger et à condenser la narration. Il ne s'agit pas seulement de l'omission de tel ou tel détail sous l'influence de préoccupations dogmatiques (voir p. 192 s.), mais d'abréviations de pure forme. Là où Matthieu raconte les mêmes choses que Marc et Luc, il les raconte généralement en moins de mots. La guérison du paralytique (*9, 1-8*) comprend 126 mots dans Matthieu contre 196 dans Marc et 212 dans Luc, l'épisode de Gadara (*8, 28-34*) a 136 mots dans Matthieu, 325 et 293 dans Marc et Luc. L'abréviation se fait sou-

1. Ceci est particulièrement significatif puisque dans le texte parallèle Luc (*22, 42*) ne mentionne que la justice et l'amour.

2. Lévesque (*Quelques procédés littéraires de saint Matthieu*, *R. B.*, 1916, p. 1-22) signale comme un procédé littéraire de Matthieu ce qu'il appelle la « substitution du pluriel d'indétermination au singulier », par exemple le fait que ce sont les disciples qui murmurent contre la femme qui a oint les pieds de Jésus (*26, 8*), tandis que dans Jean (*22, 5*), c'est Judas, ou que les deux brigands injurient Jésus (*27, 44*) tandis que dans Luc (*23, 39*) c'est seulement l'un d'eux. Les observations de Lévesque ne portent que si l'on admet *a priori* l'harmonie absolue des récits évangéliques. En réalité la différence qu'il y a entre le récit de Matthieu et les récits parallèles sur les points qu'étudie Lévesque est une différence de fond et pas seulement de forme.

vent par suppression de répétitions ou correction d'une expression redondante faisant presque pléonasme. Dans *8*, *16*, Matthieu a « le soir venu » sans « au coucher du soleil » comme Marc, dans *8*, *3* il a « sa lèpre fut purifiée » au lieu de « la lèpre le quitta et fut purifiée »; dans *8*, *26* au lieu de la phrase de Marc, « le vent tomba et il y eut un grand calme », Matthieu a seulement « il y eut un grand calme ». On peut aussi relever le fait que, sur dix négations doubles de Marc, Matthieu n'en reproduit que trois (Allen, *Mt.*, p. xxv). Tout cela donne au style une allure moins embarrassée et moins lourde que chez Marc. Cet effet est encore obtenu par le remplacement fréquent du καὶ de Marc par la particule δὲ (Hawkins, p. 120 s.) et par un emploi beaucoup plus discret d'expressions comme καὶ εὐθύς (67 fois dans *Mt.* contre 41 fois dans *Mc.*), πάλιν (*Mc.*, 26 fois; *Mt.*, 16 dont 4 dans des passages venant de *Mc.*) (Allen, *Mt.*, p. xix s.).

L'emploi du verbe est beaucoup plus proche de l'usage classique que celui de Marc. Le présent historique, pour lequel le second évangile a une véritable prédilection, est beaucoup plus rare. Des 151 présents historiques de Marc, Matthieu n'en reproduit que 21 et en outre emploie 72 fois le présent historique dans des passages qui ne viennent pas de Marc (Hawkins, p. 114 s.; Allen, *Mt.*,

p. xx). L'imparfait est aussi, chez Matthieu, d'un emploi beaucoup plus rare que chez Marc. Allen (*Mt.*, p. xx s.) a dressé une liste de 41 cas où l'imparfait de Marc est remplacé dans Matthieu par un aoriste[1] et une autre de 187 cas où l'imparfait de Marc est omis ou remplacé par une autre tournure.

La conjugaison périphrastique avec le verbe être comme auxiliaire est beaucoup plus rare chez Matthieu que chez Marc. A l'imparfait par exemple, Marc l'a 18 fois et Matthieu une seule (Allen, *Mt.*, p. xxii). L'emploi de ἤρξατο comme auxiliaire est aussi moins fréquent puisque, des 26 cas de Marc, Matthieu n'en retient que 5 (Allen, *Mt.*, p. xxi s.).

Avant de passer des questions de style aux questions de vocabulaire, on peut noter que Matthieu évite, en général, une construction pour laquelle Marc a une véritable prédilection, l'emploi avec le verbe composé d'un complément construit avec la préposition qui entre dans la construction du verbe (Allen, *Mt.*, p. xxv s.).

Pour le vocabulaire, Matthieu remplace souvent par des mots usuels les termes rares employés par Marc. Le lexique de Matthieu[1] ne présente

1. Dont 10 cas de substitution de εἶπεν(ον) à ἔλεγεν(ον).
2. Jacquier, *Hist.*, *II*, p. 389. On ne possède pas sur le voca-

pas une proportion de termes particuliers (dans le Nouveau Testament) différente de celle que l'on rencontre chez Marc ; on peut seulement noter que le nombre des termes qui ne se trouvent ni dans la langue classique ni dans les LXX y est sensiblement plus faible.

Il convient de noter la prédilection de Matthieu pour le terme de Royaume des cieux et la rareté relative de l'expression Royaume de Dieu, rareté d'autant plus frappante que le terme se trouvait plus souvent dans les sources de Matthieu [1]. Enfin on peut noter avec von Soden (*Das Interesse*, p. 156 s.) certains contacts de vocabulaire avec les épîtres et notamment avec les épîtres pauliniennes. Ces contacts sont d'autant plus remarquables que la théologie du premier évangile présente moins d'affinités avec la pensée paulinienne. Il faut sans doute les expliquer par l'influence exercée par les épîtres sur la langue chrétienne en général et par conséquent y voir un indice de la composition relativement tardive de Matthieu.

bulaire de Matthieu d'étude qui puisse être comparée à celles qui ont été consacrées aux vocabulaires de Marc ou de Luc.

1. On trouve chez Matthieu 8 fois Royaume sans détermination, 34 fois Royaume des cieux, 3 fois ton Royaume ou Royaume du Père (= Royaume de Dieu), 4 fois Royaume de Dieu et 3 fois Royaume du Messie.

VI. — Les sources de l'évangile

L'évangile de Matthieu, nous l'avons vu, se compose de trois éléments. Le premier est formé de récits qui se trouvent aussi dans l'évangile de Marc et que l'on peut considérer, nous avons essayé de le montrer, comme lui ayant été empruntés. Ils forment un peu plus de la moitié de son récit (environ 53 0/0). Nous avons indiqué de quelle nature sont les remaniements que leur a fait subir le rédacteur du premier évangile. Le second est constitué par les morceaux particuliers à Matthieu et à Luc et qui forment le fond commun des Logia (un peu moins d'un quart du récit : 23,20 0/0). En ce qui les concerne, les procédés de rédaction de Matthieu sont plus difficiles à définir et ne peuvent l'être que d'une manière indirecte, puisque la source ne nous a pas été conservée et ne peut être reconstruite avec une entière certitude, ni quant à la forme, ni quant au fond. Il semble cependant qu'on puisse admettre que Matthieu n'a reproduit qu'en partie la disposition qu'elle devait avoir et qu'il s'est attaché à constituer des masses relativement importantes et de les

intégrer aussi bien que possible dans la trame du récit de Marc.

Enfin, il y a — c'est là le troisième élément constitutif de Matthieu — certains morceaux qui ne se trouvent que dans le premier évangile (un peu moins d'un quart du récit, environ 23,80 0/0). Nous en avons donné plus haut (p. 170 s.) l'énumération. Il nous faut maintenant les examiner afin d'en déterminer l'origine, dans la mesure du moins où l'absence de termes précis de comparaison permet de le faire.

Les morceaux qui forment ce troisième groupe présentent entre eux une diversité telle qu'on ne saurait les attribuer à une source unique homogène, ni même à un seul cycle de traditions. On y trouve des récits d'un type très particulier comme l'évangile de l'enfance (*1-2*), ou comme les traditions relatives à Pierre (*14, 28-31; 16, 17-19*), des récits comme la guérison des deux aveugles (*9, 27-31*), ou celle du démoniaque muet (*9, 32-34*) qui présentent de grandes affinités avec certains récits de Marc, des éléments narratifs tels que le songe de la femme de Pilate (*27, 19*) ou Pilate se lavant les mains (*27, 24-25*), qui n'ont pu avoir originairement une existence indépendante, mais qui sont de simples développements du récit de Marc. Bon nombre des éléments particuliers à Matthieu sont, par leur nature et leur contenu,

très proches de ceux qui se trouvent aussi dans Luc. Nous pouvons les considérer comme venant des Logia. Ils sont, dans beaucoup de cas, étroitement combinés à des morceaux de la même origine (*5*, *4. 7. 10. 14. 16. 17-20*, etc.). Enfin, on doit noter que certains des morceaux qui nous occupent ont un caractère rédactionnel évident (par exemple : *3*, *14-15* ; *4*, *13-16* ; *5*, *1-2*, etc.).

Il convient d'essayer de classer les morceaux particuliers de Matthieu en les rapportant aux divers groupes que nous avons essayé de caractériser.

Nous attribuerons d'abord au rédacteur certains éléments qui représentent à peine un apport nouveau de la tradition ou qui répondent à des idées personnelles de l'auteur. Nous rangerons dans cette catégorie l'entretien de Jésus avec Jean-Baptiste avant le baptême (E, *3*, *14-15*) ; il s'agit, pour l'évangéliste, de montrer que Jésus n'a pas reçu le baptême parce qu'il avait des péchés à se faire pardonner, mais parce qu'il convenait qu'il accomplît « toute justice », c'est-à-dire se soumît à un plan institué par Dieu. La mention de la venue de Jésus de Nazareth à Capernaum (F, *14*, *13-16*) est destinée d'une part à montrer la réalisation d'une prophétie d'Ésaïe et de l'autre à donner un équivalent au récit de Marc sur l'enseignement de Jésus à Capernaum (*Mc.*, *1*, *21-22*), récit

dont l'introduction du Sermon sur la Montagne entraînait la disparition. Le caractère rédactionnel de la notice qui amène le Sermon sur la Montagne (G, *5, 1-2*) est évident. Un second groupe d'éléments rédactionnels est constitué par de petits détails que Matthieu, sans doute, n'a pas imaginés, mais qu'il a introduits dans la trame du récit de Marc dont elles constituent des enjolivements nés de préoccupations apologétiques facilement reconnaissables (AR, *21, 10-11. 14-16* : Jésus dans le Temple, les pharisiens veulent faire taire ceux qui l'acclament. AY, *26, 52-54 :* celui qui frappe par l'épée ; les douze légions d'anges. BA, *27, 19 :* songe de la femme de Pilate. BB, *27, 24-25 :* Pilate se lave les mains. BC, *25, 51-53 :* tremblement de terre, résurrections au moment de la mort de Jésus. BD, *27, 62-66 :* la garde au sépulcre. BF, *28, 11-15 :* tromperie des autorités juives).

Un troisième groupe de morceaux particuliers à Matthieu est constitué par quelques récits, comme la guérison des deux aveugles (T, *9, 27-31*), celle du démoniaque muet (U, *9, 32-34*), l'apparition aux femmes (BE, *28, 9-10*), l'apparition en Galilée (BG, *28, 16-20*) [1].

1. Il faut peut-être ajouter ici l'impôt du Temple (AK, *17, 24-27*) si l'on n'estime pas, à cause du rôle qu'y joue Pierre, devoir le rapprocher des morceaux *14, 28-31 ; 16, 17-19*.

Ces récits étrangers à l'évangile de Marc appartiennent à des traditions qui lui sont parallèles et qui en sont fort voisines. Au même groupe on peut rattacher encore deux morceaux qui semblent bien avoir un caractère secondaire, le récit de guérisons collectives (AI, *15*, *29-31*), transposition probable d'un récit de Marc (*7*, *31-37*) et l'épisode de la fin de Judas (AZ, *27*, *3-10*) qui répond à un intérêt pour l'histoire du traître qui n'existait pas, du moins au même degré, au moment de la composition du second évangile.

Deux morceaux présentent un caractère particulier. Pierre y joue un rôle de premier plan. Il n'y a cependant pas là des épisodes complets, mais seulement des éléments ajoutés à des épisodes qui se trouvaient déjà chez Marc. Dans l'épisode de Jésus marchant sur les eaux, Matthieu ajoute le détail relatif à Pierre qui veut rejoindre son maître en marchant, lui aussi, sur la mer (AG, *14*, *28-31*), le second est la déclaration bien connue de Jésus à Pierre en réponse à la confession messianique de l'apôtre (AJ, *16*, *17-19*). Ces éléments sont suffisamment nouveaux et caractéristiques pour qu'on ne puisse y voir de simples additions rédactionnelles. Il faut y reconnaître une tradition particulière en relation directe avec le rôle de plus en plus important attribué à Pierre dans la fondation et le développement de l'Église. A ces deux

morceaux on doit, sans doute, ajouter l'épisode de l'impôt du Temple (AK, *17, 24-27*), en raison du rôle qu'y joue Pierre et de la manière étroite dont il est associé à Jésus.

Abstraction faite des quatre premiers morceaux dont l'ensemble constitue l'évangile de l'enfance, tous les autres éléments particuliers de Matthieu (ils sont au nombre de 36) présentent un caractère didactique.

Ce sont des discours étendus, des paroles isolées ou des paraboles. Tantôt ils sont isolés ou intercalés entre des éléments que Matthieu a en commun avec Marc et Luc ou avec Luc seul (par exemple : AC, *13, 36-43 :* explication de la parabole de l'ivraie. AD, *13, 44-46 :* paraboles du trésor et de la perle. AE, *13, 47-50 :* parabole du filet. AF, *13, 51-52 :* le bon scribe et le trésor de son cœur). Tantôt ils sont incorporés et étroitement associés à des matériaux empruntés soit à Marc (Z, *12, 5-7 :* la circoncision et le service du Temple le jour du sabbat), soit aux Logia (H, *5, 4. 7. 10 :* Béatitudes particulières au premier évangile). L'homogénéité de ces divers éléments ne paraît guère douteuse. Il est impossible de les séparer des autres morceaux empruntés aux Logia. Comme ceux-ci nous sont apparus comme une collection formée progressivement, nous pouvons supposer

que les morceaux dont nous parlons ne se trouvaient que dans la recension utilisée par Matthieu[1].

Ces morceaux sont les suivants : H, *5, 4. 7. 10 :* Béatitudes, I, *6, 14-16 :* la lumière du monde, la ville sur une montagne. J, *5, 17-20 :* la Loi et les prophètes. K, *5, 21-24 :* le meurtre. L, *5, 27-32 :* l'adultère et le divorce. M, *5, 33-37 :* le serment. N, *5, 38-41 :* l'esprit de vengeance. O, *6, 14 :* l'aumône. P, *6, 5-8 :* la prière. Q, *6, 16-18 :* le jeûne. R, *7-6 :* contre les profanations. S., *7, 15 :* contre les faux prophètes. V, *10, 5 s. :* éléments du discours d'envoi en mission. W, *10, 17-25 :* souffrances annoncées aux disciples. X, *10, 40-11, 1 :* conclusion de l'envoi en mission. Y, *11, 28-30 :* appel aux fatigués et aux chargés. Z, *12, 5-7 :* la circoncision et le service du Temple le jour du sabbat. AA, *12, 36-37 :* sur les paroles vaines. AB, *13, 24-30 :* parabole de l'ivraie. AC, *13, 36-43 :* explication de la parabole de l'ivraie. AD, *13, 44-46 :* paraboles du trésor et de la perle. AE, *13, 47-50 :* parabole du filet. AF, *13, 51-52 :* le bon scribe et le trésor de son cœur. AH, *15, 12-13 :* toute vigne que mon Père n'a pas plantée. AL, *18, 4 :* parole sur les enfants. AM, *18, 10 :*

1. Il va sans dire que nous n'entendons nullement contester que certains éléments puissent ou doivent être attribués à l'évangéliste soit pour la forme, soit pour le fond.

contre le mépris des petits. AN, *18*, *16-20 :* pardonner au frère. AO, *18*, *23-35 :* parabole du serviteur impitoyable. AP, *19*, *10-12 :* les eunuques. AQ, *20*, *1-16 :* parabole des ouvriers loués à diverses heures. AS. *21*, *28-32 :* parabole des deux fils. AT, *23*, *2 s. :* contre les pharisiens, AU, *24*, *10-12 :* scandales, haines et faux prophètes dans les derniers jours. AV. *24*, *30 :* la venue du Fils de l'Homme. AW, *25*, *1-13 :* parabole des dix vierges. AX, *25*, *31-46 :* le jugement dernier.

Il nous reste à examiner les morceaux qui constituent l'évangile de l'enfance [1]. Il faut re-

1. Il faut traiter séparément la question de l'évangile de l'enfance chez Matthieu et chez Luc, les deux récits présentant entre eux de très importantes différences dont il suffit de noter les principales : 1° Différence des généalogies. 2° Matthieu fait habiter les parents de Jésus à Bethléhem tandis que Luc les y amène à l'occasion du recensement. 3° Matthieu ne dit rien de Jean-Baptiste. 4° Tout le récit de Matthieu repose sur l'idée de la naissance surnaturelle, tandis que cette idée n'est qu'accessoirement indiquée chez Luc et ne représente chez lui qu'un élément secondaire. 5° Matthieu ignore l'adoration des bergers ; de son côté Luc ne connaît ni l'épisode des Mages, ni le massacre des enfants, ni la fuite en Égypte. Dans ces conditions il paraît bien chimérique de tenter de reconstruire une source unique — qui serait substantiellement identique au protévangile de Jacques — pour expliquer la genèse des évangiles de l'enfance de Matthieu et de Luc, ainsi que l'a fait Conrady (*Die Quellen der kanonischen Kindheitsgeschichte*, Goettingen, 1900. Cf. aussi A. Resch, *Das Kindheitsevangelium nach Lucas und Matthaeus*, Leipzig, 1897, *T. U. X*, p. 5.). Nous ne mentionnons que pour mémoire la difficulté qu'il y aurait à admettre que le protévangile de Jacques,

marquer d'abord qu'on y constate la juxtaposition de deux éléments auxquels il n'est pas possible d'attribuer la même origine : la généalogie et le récit de la naissance et de l'enfance propre-

après avoir servi de source à Matthieu et à Luc, soit resté inconnu pendant près de deux siècles pour réapparaître au troisième.

En réalité Matthieu et Luc n'ont en commun que les données premières de leurs récits. Sur cette base ils ont construit des récits tout à fait différents. Cf. USENER, *Z. N. T. W.*, *IV*, 1903, p. 6. Les évangiles de l'enfance ont donné lieu à une abondante littérature. Nous devons nous borner à indiquer ici ce qu'il y a de plus essentiel : H. USENER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, *I*, *Das Weihnachtsfest*, Bonn, 1889, [2] publ. par H. LIETZMANN, 1911 ; USENER, *Geburt und Kindheit Christi*, *Z. N. T. W.*, *IV*, 1903, p. 1 s. (trad. angl., art. *Nativity*, *E. B.*, *III*, col. 3340 s.) ; LOBSTEIN, *Le dogme de la naissance miraculeuse du Christ*, Paris, 1890 ; W. RAMSAY, *Whas Christ born at Bethlehem?* London, 1898, [3] 1905 ; J. HALÉVY, *Notes évangéliques*, *VI*, *Conception et naissance de Jésus selon les synoptiques*, *Revue Sémitique*, 1902 ; W. SOLTAU, *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi*, Leipzig, 1902 ; BOX, *The Gospel narratives of the nativity and the alleged influence of heatern ideas*, *Z. N. T. W.*, *VI*, 1905, p. 80 s. ; BOX, *The virgin birth of Jesus*, London, 1916 ; J. HAECKER, *Die Jungfrauengeburt und das Neue Testament*, *Z. f. wiss. Th.*, 1906, p. 18 s. ; R. FRANCKH, *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi im Lichte der altorientalischen Weltanschauung* dans *Philotesia* P. KLEINERT *zum LXX Geburtstag dargebracht*, Berlin, 1907 ; P. SAINTYVES, *Les Vierges Mères et les Naissances miraculeuses*, Paris, 1908 ; PETERSEN, *Die wunderbare Geburt des Heilandes*, Tübingen, 1909 ; D. VOELTER, *Die evangelische Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu kritisch untersucht*, Strasbourg, 1911 ; H. GRESSMANN, *Das Weihnachtsevangelium auf Ursprung und Geschichte untersucht*, *Religion und Geisteskultur*, 1914, p. 75-109 ; CH. GUIGNEBERT. *La vie cachée de Jésus*, Paris, 1921 et, bien entendu, les principaux commentaires sur les premiers chapitres de Matthieu et de Luc.

ment dit. La généalogie est destinée à justifier en fait l'idée dogmatique de la descendance davidique du Messie (Loisy, *I*, p. 319). Elle ne peut avoir été conçue par un homme qui ne considérait Joseph que comme le père adoptif ou le père putatif de Jésus[1] car, dans ce cas, elle n'apprendrait rien sur l'origine humaine de Jésus[2]. C'est dans le récit de Matthieu, comme le dit Loisy (*I*, p. 317), un « morceau de tradition incomplètement assimilé ».

Il n'est pas douteux que l'évangile de l'enfance

1. Ainsi que le pense, par exemple, Allen, *Mt.*, p. 8.

2. Le flottement du texte de *Mt.*, *1*, *16* établit clairement que la généalogie supposait primitivement que Joseph était réellement le père de Jésus. Le texte original devait être proche de celui que suppose la version syriaque du Sinaï et que von Soden donne dans son édition : Ἰωσὴφ, Ἰωσὴφ δὲ ᾧ ἐμνηστεύθη παρθένος Μαριὰμ ἐγέννησεν...La *vetus itala* (a. g. k. q.) dit de même *Joseph cui desponsata virgo* (q. om. *virgo*) *Maria genuit Jesum*. D'autres manuscrits de l'ancienne version latine ont des modifications importantes : ainsi d substitue à *genuit* qui signifie engendrer, *peperit* qui veut dire enfanter, b c lisent : *Joseph cui desponsata erat* (c om. *erat*) *virgo Maria. Virgo autem Maria* (c *Maria autem*) *genuit Jesum*. En grec on trouve encore un écho du texte primitif dans la leçon de Θ. 346. 543. 826. 828 Ἰωσὴφ ᾧ μνηστευθεῖσα παρθένος Μαριὰμ ἐγέννησε (346 aj. τὸν) Ἰησοῦν. L'adaptation à la croyance à la naissance surnaturelle est achevée dans le texte courant : Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα Μαρίας ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς. Cf. Merx. *Das Evangelium Matthaeus nach dem syrischen im Sinaïkloster gefundenen Palimpsesthandschrift*, Berlin, 1902, p. 5-19 ; Conybeare, *Notes on Matthew I v. 16*, *Z. N. T. W.*, *XIII*, 1912, p. 171 s.

ne représente par rapport à l'ensemble de la tradition évangélique un élément secondaire. Marc (voir p. 184 s.), Paul et Jean l'ignorent complètement. Non seulement Jésus n'a jamais fait aucune allusion à son entrée surnaturelle dans le monde mais encore l'incrédulité de sa mère à son égard ne s'expliquerait pas si la naissance de son fils avait été accompagnée d'événements aussi extraordinaires que ceux que raconte Matthieu, événements qui auraient bien dû l'amener à attendre de grandes choses d'un être miraculeux (H.-J. Holtzmann, *H. C.*, *I*, *1*, p. 37).

Hermann Usener a été plus loin et, du caractère secondaire de l'évangile de l'enfance, a cru pouvoir déduire le caractère littérairement secondaire des deux premiers chapitres de Matthieu [1] (*Weihnachtsfest* [2], p. 52. 131). C'est là une conclusion qui ne nous paraît pas légitime, car rien n'autorise à attribuer à l'évangéliste un sens critique assez développé pour qu'il ait dû apercevoir la contradiction qui existe entre la christologie que suppose le corps de son récit et celle qui est impliquée dans la croyance à la naissance surnaturelle. La juxtaposition de la généalogie et du récit de la naissance virginale est significative à cet égard. De plus, on relève dans le récit même de la naissance surnaturelle la préoccupation de montrer dans l'histoire évangélique l'accomplisse-

ment de la prophétie, préoccupation qui est un des caractères particuliers de Matthieu.

Y a-t-il derrière le récit de Matthieu des sources au sens précis du mot ou simplement des traditions auxquelles Matthieu aurait donné leur première forme écrite? La première hypothèse a été soutenue par Conrady (p. 8-34), qui s'appuie sur certaines obscurités et certaines incohérences de la narration ; mais les faits qu'il a relevés peuvent s'expliquer par le caractère de la tradition orale et par le fait que Matthieu s'attache à mettre en lumière les points saillants de son récit sans se préoccuper des autres. Telle est, par exemple, l'opinion d'Usener et de Loisy [1].

Quant à l'origine même de la tradition recueillie par Matthieu et adaptée par lui à ses idées, interprétée théologiquement par l'Ancien Testament, on peut hasarder quelques conjectures. Lobstein [2] a montré que, dans l'ensemble, le développement de la tradition répond au besoin que l'on éprouvait de donner de l'origine d'une personnalité extraordinaire une explication extraordinaire.

1. Usener, *Z. N. T. W.*, *IV*, 1903, p. 3 ; Loisy, *I*, p. 331 ; cf. Wernle, *S. F.*, p. 189 s.

2. Lobstein, *Le dogme de la naissance miraculeuse du Christ*, Paris, 1890. Cf. Bergner, *Quelques traits de la vie de Jésus au point de vue psychologique et psychanalytique*, Genève, Paris, 1920, p. 4-40. Bergner commet la faute de ne pas distinguer

L'influence de l'Ancien Testament est possible. Il ne faut pas songer au passage *Ésaïe, 7, 14* où les LXX traduisent par παρθένος un mot qui signifie en hébreu « jeune femme ». Rien dans le contexte ne suggérant une interprétation messianique, le passage n'a pu être rapporté à la tradition qu'une fois celle-ci constituée, il n'a pas pu lui donner naissance (Usener, *Z. N. T. W., IV, 1903*, p. 18 s.). Mais certains textes, comme par exemple la déclaration divine adressée au Messie dans le Psaume *2* (*v. 7*): « Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré » (cf. *II Sam., 7, 14*) peuvent avoir suggéré l'idée d'une paternité directe de Dieu par rapport au Messie (Holtzmann, *H. C., I, 1*, p. 37). Il se peut qu'il y ait lieu d'admettre l'action de certaines idées ascétiques qui étaient répandues dans quelques milieux juifs, notamment chez les Esséniens (Holtzmann, *H. C., I, 1*, p. 37), Wernle[1] admet, d'autre part, que la formation de la tradition a pu être, en partie, déterminée par le désir de répondre à quelques calomnies juives qui attribuaient à Jésus une naissance illégitime. Mais l'existence de ces légendes n'est attestée que sensiblement plus

avec assez de netteté la pensée de Jésus lui-même et celle de ses disciples ou des évangélistes.

1. Wernle, *S. F.*, p. 189. Cf. Allen, *Mt.*, p. 7 ; Box, *Z. N. T. W., VI*, 1905, p. 86.

tard et il semble probable qu'elles sont nées sous l'influence des récits de la naissance surnaturelle [1].

La tradition paraît s'être formée sur le terrain du pagano-christianisme non seulement à cause de l'influence qu'ont exercée sur elle les mythes helléniques similaires (naissance virginale et étoile) [2], mais encore parce que l'esprit étant en hébreu ou en araméen, un terme féminin, l'idée d'une fécondation de Marie par l'Esprit, ne pouvait pas naître sur le terrain juif [3].

Accessoirement on peut encore reconnaître dans l'épisode des Mages une préoccupation universaliste (Wernle, *S. F.*, p. 189), orientée peut-

1. On trouvera l'indication de la littérature relative à cette question, ainsi que la traduction des textes accompagnée d'un commentaire de Arn. Meyer dans Hennecke, *Handb.*, p. 48 s.

2. Usener, *Weihnachtsfest* [2], p. 71 s. ; Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichem Verständnis des Neuen Testaments*, Goettingen, 1903, p. 69 ; Saintyves. *Les Vierges Mères et les naissances miraculeuses ;* Ed. Meyer, *Ursprung*, *I*, p 54 s. ; et, pour l'étoile, Dietrich, *die Weisen aus dem Morgenlande*, *Z. N. T. W.*, *III*, 1902, p. 5 s. Contre cette opinion : Box, *Z. N. T. W.*, *VI*, 1905, p. 80 s.

3. Holtzmann, *H. C.*, *I*, *1*, p. 38. E. Klostermann (*Mt* , p. 158) a cependant relevé, en faveur de l'idée d'un original hébreu ou araméen, le passage *1. 21* « Tu le nommeras Jésus car c'est lui qui sauvera. » Ce n'est en effet qu'en hébreu ou en araméen que le mot Jésus a le sens indiqué. Un Grec aurait écrit : « Jésus, ce qui signifie salut. » Peut-être y aurait-il lieu d'admettre que la tradition née sur le terrain grec a recueilli et absorbé certains éléments d'origine juive.

être dans le sens de l'idée que les représentants des mystères orientaux, spécialement des mystères mithriaques [1], viennent se prosterner devant Jésus enfant [2].

En résumé, il ne semble pas que derrière l'évangile de l'enfance de Matthieu il y ait une source écrite homogène que l'évangeliste se serait borné à reproduire. Il semble plutôt que le récit a été rédigé par lui à l'aide d'éléments fournis par la tradition mais auxquels il a donné leur première forme littéraire.

VII. — Les idées théologiques

Pas plus que l'évangile de Marc, celui de Matthieu n'est une œuvre théologique au sens strict du mot. Cependant l'agencement même des matériaux dont a usé l'évangéliste et la disposition qu'il leur donne mettent en lumière certaines

1. C'est en ce sens du moins que la scène a été interprétée par l'art chrétien qui a représenté les Mages avec le costume qui auparavant avait été prêté à Mithra. Cf. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles, 1894-1899, *I*, p. 42 ; Dieterich, *Z. N. T. W.*, *III*, 1902, p. 4 s.

2. Dieterich (*Z. N. T. W.*, *III*, 1902, p. 9 s.) croit qu'il y a dans le récit des Mages un écho de l'impression produite par le voyage de Tiridate à Rome en 66.

idées qu'il n'est pas sans intérêt de noter. Il doit rester entendu que l'essence même de la pensée de l'évangéliste, l'idée du Royaume de Dieu, celle du Fils de l'Homme, Messie descendant de David dont la mort réalise la rédemption de l'humanité ne lui appartient pas en propre, mais représente le fond d'idées et de convictions commun aux croyants et que Matthieu se borne à le traduire.

On a relevé dans le premier évangile certains passages qui lui sont propres où semble s'exprimer une conception qui reste très proche du judaïsme et qui maintient certains éléments traditionnels sinon effacés, du moins atténués dans l'évangile de Marc. Telle est, par exemple, la déclaration de *5, 17-19* sur l'immutabilité de la Loi de l'Ancien Testament. De ce passage on peut rapprocher l'équivalence établie par *7,12* entre la formule dans laquelle Jésus résume son enseignement : « Tout ce que vous voulez que les hommes vous fassent faites-le leur de même » et le contenu de la Loi et des prophètes [1]. Dans *Marc, 10, 1-12*, Jésus proclame l'indissolubilité du mariage et explique la législation mosaïque du divorce comme une con-

1. Toutes les exigences du Sermon sur la Montagne sont résumées dans le terme juif de « justice » (HOLTZMANN, *Nt. Th., I*, p. 498).

cession faite à la dureté du cœur des hommes mais qui reste contraire à l'institution divine. Matthieu, aussi bien dans le Sermon sur la Montagne (*5, 32*) que dans le passage où il reproduit le texte de Marc (*19, 9*), introduit la restriction : « si ce n'est pour cause d'adultère » et sauvegarde ainsi la législation mosaïque [1]. Dans le discours contre les pharisiens, Matthieu fait dire à Jésus : « Ce qu'ils vous enseignent, faites-le et observez-le » (*23, 3*) et il lui fait reprocher aux pharisiens non pas de respecter les prescriptions relatives à la dîme sur la menthe, l'aneth et le cumin, mais de négliger « l'essentiel de la Loi, la justice, la miséricorde et la fidélité. Il fallait, conclut-il, faire ceci et ne pas négliger cela » (*23, 23*).

Dans le même ordre d'idées, il faut noter que dans Matthieu le ministère du Messie paraît bien plus nettement que dans les autres évangiles limité au peuple d'Israël. « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël », dit Jésus (*15, 24*), et il fait aux apôtres qu'il envoie en mission cette recommandation : « N'allez pas vers les païens, n'entrez pas dans les villes des Samaritains, allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël » (*10, 5-6*) [1].

1. La prohibition absolue de la rupture du mariage telle que la formule Marc est confirmée par l'allusion très nette de l'apôtre Paul à l'enseignement de Jésus sur ce point (*I Cor., 7, 10*).

2. Ceci ne peut être regardé comme un enseignement provi-

La déclaration du Sermon sur la Montagne : « Ne donnez pas les choses saintes aux chiens » (*7, 6*) suppose une conception du sacré qui est toute juive. Le passage *24, 20* implique l'idée de la valeur permanente de la loi relative au sabbat. « Priez, disait Jésus dans *Marc*, *13, 18*, pour que ces choses (les calamités de la fin) n'arrivent pas pendant l'hiver ». Matthieu (*24, 20*) ajoute « ni un jour de sabbat ».

Les textes que nous venons de citer paraissent révéler chez le premier évangéliste une tendance judaïsante. Il serait cependant excessif, nous semble-t-il, de les considérer [2], sous prétexte qu'ils ne se trouvent que chez Matthieu, comme particulièrement caractéristiques. Si le point de vue de Matthieu avait été strictement judaïsant, il n'aurait pas admis dans son œuvre des éléments qui viennent de Marc et qui supposent un point de vue largement universaliste, exprimé sans pointe polémique, ce qui prouve que l'universalisme, dans le milieu auquel appartient l'évangéliste, n'est plus contesté. On doit donc mettre au compte, non de Matthieu, mais de ses sources, une bonne partie au moins des traits judaïsants relevés plus haut.

soire puisque dans le même discours on lit : « Vous n'achèverez pas de parcourir les villes d'Israël avant que le Fils de l'Homme ne vienne » (*10, 23*).

1. Ainsi que le fait Holtzmann, *Nt. Th.*, *I*, p. 497.

S'il ne faut pas faire de notre évangéliste un judaïsant fanatique, il y a cependant lieu, semble-t-il, de voir en lui un Juif familiarisé avec les idées et les usages juifs et qui a, en particulier, une connaissance approfondie de l'Ancien Testament. Les citations sont nombreuses chez lui [1]. On constate, notamment par l'examen de celles qui lui appartiennent en propre, qu'il attache une grande importance à montrer dans les divers épisodes de l'histoire évangélique la réalisation de prophéties. Il est même tel détail de son récit, la fuite en Égypte (*2, 13-16* cf. *Osée, 11, 1*) ou l'ânon dans le récit de l'entrée à Jérusalem (*21, 2 s. cf. Zach., 9, 9*), qui pourrait bien avoir été suggéré par le passage prophétique cité à son propos [2]. La préoccupation dogmatique impliquée dans cette manière de citer l'Ancien Testament est certainement antérieure à Matthieu ; elle est aussi vieille que la théologie chrétienne et a dû exercer son influence sur la plus ancienne rédaction de la tradition

1. Il lui arrive aussi de compléter et de développer certaines citations données par Marc.

2. L'étude complète et méthodique des citations de l'Ancien Testament dans l'évangile de Matthieu faite par Eugène Massebieau (*Examen des citations de l'Ancien Testament dans l'évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1885) l'a conduit aux résultats suivants. Le premier évangile contient 45 citations ; 18 d'entre elles sont empruntées à Marc et faites d'après les LXX, parfois avec une

évangélique ; elle est déjà sensible chez Marc, par exemple dans le récit de l'entrée de Jésus à Jérusalem. Il est cependant incontestable qu'elle est plus caractérisée chez Matthieu que partout ailleurs.

On a noté dans le premier évangile une tendance ecclésiastique et déjà catholique [1]. Même si l'on admettait — ce qui n'est pas prouvé — que les deux seuls passages des quatre évangiles où se trouve le terme d'Église (*Mt.*, *16, 18 ; 18, 17*) soient des interpolations postérieures, il serait déjà caractéristique que ce soit dans l'évangile de Matthieu, qu'elles aient été faites. Cela indiquerait au moins que cet évangile est le plus ecclésiastique de tous. Il est écrit en vue d'une Église, c'est-à-dire d'un groupe qui a besoin de règles pratiques et de directions concrètes. Les discours de Jésus, dans Matthieu, fournissent ces règles et ces directions, sur l'aumône (*6, 1-4*), sur la prière (*6, 5-15*), sur le jeûne (*6, 16-18*), sur le mariage

assez grande liberté. 4 sont communes à Matthieu et à Luc et faites littéralement d'après les LXX. Les 23 autres se répartissent en deux groupes : 1° 11 citations montrant dans l'histoire évangélique la réalisation de prophéties. Ces citations attestent la connaissance de l'hébreu ; 2° 12 citations contenant un enseignement moral ou religieux, citations faites d'après les LXX mais parfois librement et qui pourraient s'être trouvées déjà dans les Logia.

1. Jülicher, *Einl.*, p. 271 ; Holtzmann, *Nt. Th.*, *I*, p. 515 ; Loisy, *I*, p. 143.

(*5, 27-32 ; 19, 3-12*), sur la conduite à tenir vis-à-vis des enfants (*18, 10-14*), vis-à-vis des frères (*5, 25-26 ; 7, 12 ; 18, 15-22*), sur l'attitude que les gens du dehors auront à l'égard de l'Église et sur la manière dont celle-ci devra résister et supporter sans faiblir les persécutions (*10, 17-36 ; 16, 24-28*). Bien que la perspective de la parousie n'ait pas disparu et qu'elle domine encore certaines parties de l'évangile, celui-ci n'en est pas moins la charte d'une société qui s'organise pour durer.

VIII. — L'auteur, le lieu et la date de composition

La tradition qui fait du premier évangile l'œuvre de l'apôtre Matthieu ne saurait être retenue. Comment en effet un apôtre, c'est-à-dire un témoin oculaire, pourrait-il avoir raconté les faits auxquels il avait assisté d'après un récit de seconde main compilé par un homme qui ne pouvait avoir de ces faits qu'une connaissance indirecte ? Comment un palestinien pourrait-il dépendre de sources grecques ? L'attribution traditionnelle écartée, nous ne disposons d'aucune indication sur laquelle on puisse étayer une hypothèse relative à l'auteur du premier évangile.

Nous sommes également impuissant à résoudre la question du lieu d'origine. C'est pour l'Église dans son ensemble qu'écrit l'auteur, non pour une communauté particulière, et si la connaissance qu'il a de l'Ancien Testament hébreu peut faire conjecturer qu'il était palestinien, le fait qu'il écrit en grec et qu'il est étranger à tout particularisme juif autorise à admettre que ce palestinien peut avoir écrit en dehors de sa province d'origine.

On peut arriver à une approximation plus grande en ce qui concerne la date de composition [1]. La dépendance à l'égard de l'évangile de Marc donne comme *terminus a quo* la date de 75 [2]. Divers passages donnent l'impression que le narrateur est déjà assez loin des événements qu'il raconte (*27, 8; 28, 15*); d'autres indiquent que la parousie

1. Sur ce point des opinions diverses ont été soutenues. On a attribué à l'évangile de Matthieu les dates suivantes : 40-50 (Grotius, Cornély), 41-46 (Grosch pour Mt. aram), 55-60 (Gloag), vers 60 (Mill, Michaelis, Belser), vers 63 (Zimmermann, Solger), vers 65 (Hug, Maier, Schanz), 66 (Barnes), vers 68 (Bleek, Godet, Keim, Adeney, Jacquier), entre 68 et 70 (Batiffol, Rose), entre 65 et 75 (Allen), entre 70 et 80 (Barth, Harnack, Hilgenfeld, Holsten, Sanday, Bernh. Weiss, Wright), après 75 (Reuss), entre 70 et 100 (Joh. Weiss), vers 80 (Rovers, Stanton), entre 80 et 90 [Bacon, Bruckner, Mac Giffert, Grosch (pour l'évangile grec), Köstlin, Renan, Albert Réville, Zahn], avant 96 (Jülicher), entre 90 et 100 (Burkitt, Carpenter, Montefiore, Wernle), entre 90 et 120 (Schmiedel), vers 100 (Loisy), avant 110 (Holtzmann), 110 (Soltau, Volkmar), avant 140 (Baur, Pfleiderer).

2. La destruction de Jérusalem est supposée par *22, 7* et *24, 2*.

tarde à venir (*24, 48 ; 25, 5*). Les allusions aux persécutions sont nombreuses (*5, 11 s. 10, 18 s. 25, 36.39*). Cependant l'évangéliste est encore préoccupé d'atténuer le conflit entre Jésus et l'autorité romaine (*27, 19. 24-25*), ce qui exclut l'idée de persécutions générales et systématiques. Il y a là des indications qu'il est très difficile ou, pour mieux dire, impossible de traduire en chiffres. L'évolution des sentiments et des idées a pu être rapide au siècle apostolique et rien ne nous prouve qu'elle ait été homogène.

Un *terminus ad quem* pourrait résulter de la comparaison avec l'évangile de Luc. L'indépendance réciproque du premier et du troisième évangiles empêche, croyons-nous, de leur attribuer des dates de composition trop éloignées l'une de l'autre. La composition du livre des Actes que nous avons cru devoir fixer à 80-90 (*Intr., III*, p. 355) empêche de faire descendre la rédaction de l'évangile de Luc beaucoup plus bas que 85. Celle de l'évangile de Matthieu ne peut lui être de beaucoup postérieure. La date de 90 semble pouvoir être prise comme *terminus ad quem*. L'évangile de Matthieu aurait donc été vraisemblablement écrit entre 80 et 90.

CHAPITRE IX

L'ÉVANGILE DE LUC

I. — La tradition sur Luc[1]

Luc est nommé dans le Nouveau Testament comme un collaborateur de l'apôtre Paul. Il était médecin de profession et païen d'origine (*Col.*, *4*, *14*. *Phm.*, *24*. *II Tim.*, *4*, *11*). On ne peut l'identifier, comme on a parfois proposé de le faire, ni avec l'un des 70 ou 72 disciples, ni avec le compagnon anonyme de Clopas sur le chemin d'Emmaüs, ni avec le frère que Paul cite avec éloges dans *II Cor.*, *8*, *18*. Rien n'autorise non plus à voir en lui l'un ou l'autre des Lucius nommés dans *Actes*, *13*, *1* ou dans *Rom.*, *16*, *21*.

Nous croyons qu'il faut voir en Luc l'auteur du récit des missions de Paul qui est la source principale de toute la seconde partie des Actes (*Intr.*, *III*,

1. Pour ce paragraphe, comme pour plusieurs autres de ce chapitre, nous ne faisons que résumer ce que nous avons exposé à propos du livre des Actes. Voir *Intr.*, *III*, p. 28 s.

p. 157 s. 342 s.). Il en résulte que Luc s'est trouvé auprès de Paul pendant la première partie de l'évangélisation de la Macédoine. Il l'accompagna plus tard de Corinthe jusqu'à Jérusalem, puis de Césarée jusqu'à Rome. D'après la recension occidentale d'*Actes*, *11*, *27-28*, il se serait déjà trouvé auprès de Paul à Antioche avant la première des grandes tournées missionnaires racontées par le livre des Actes. Mais, en cet endroit comme en bien d'autres, le texte occidental, loin d'être primitif, paraît n'être qu'une correction tendancieuse du texte oriental (*Intr.*, *III*, p. 86 s.).

Une tradition ancienne et presque universellement répandue attribue à Luc une origine antiochienne. On hésite cependant à la considérer comme fondée, d'une part, parce que c'est à Troas que Luc semble avoir rencontré Paul (*Actes*, *16*, *10*) et, de l'autre, parce que l'origine antiochienne de Luc pourrait bien avoir été déduite de la même origine attribuée à Théophile, peut-être à la suite d'une confusion faite entre lui et l'apologète du même nom qui fut évêque d'Antioche à la fin du IIe siècle. La place qu'occupe l'Église d'Antioche dans le récit des Actes, le rôle important qu'elle y joue expliquent d'ailleurs qu'on ait fait de Luc un membre de cette Église à partir du moment où on l'eut considéré comme l'auteur du livre tout entier.

Les autres traditions relatives à Luc, à son

activité missionnaire et à son martyre ne constituent qu'un tissu de légendes dont il est impossible de rien retenir.

Ce que nous savons suffit cependant pour que nous puissions admettre que, soit dans l'entourage de Paul, soit pendant ses séjours à Jérusalem ou à Césarée, Luc a été à même de mener sur l'histoire de Jésus l'enquête dont parle le prologue du troisième évangile.

La portée de cette conclusion est très diminuée et pratiquement annulée par le fait que, comme nous le verrons plus loin, le maintien de l'attribution traditionnelle du troisième évangile soulève de très grosses difficultés (voir p. 525).

II. — L'intégrité de l'évangile

Vers 144, Marcion introduisit dans le Nouveau Testament qu'il constitua pour la communauté qu'il avait fondée, un évangile qui ne portait pas de nom d'auteur et qui, d'après les Pères[1] qui ont combattu Marcion, ne serait pas autre chose que l'évangile de Luc remanié et surtout mutilé pour être adapté aux idées marcionites. En 1846, nous l'avons vu (p. 70), Albert Ritschl, suivi par Baur lui-même, reprenant une idée déjà émise

1. On trouvera les textes dans Zahn, *G. K.*, *I*, p. 620, n. 3.

avant lui, a soutenu que le rapport réel des textes était l'inverse de celui qu'ont indiqué les Pères. Pour lui l'évangile de Marcion a été composé par un paulinien à la fin du Ier siècle et l'évangile canonique de Luc en est un remaniement fait au milieu du IIe siècle du point de vue d'un paulinisme atténué, mitigé et nettement antimarcionite. Cette thèse, combattue par une partie des disciples de Baur, comme Volkmar et Hilgenfeld, a été retirée par Ritschl lui-même et par Baur. Elle n'a plus actuellement de défenseurs[1]. Il suffira donc, sans entrer dans une discussion détaillée, d'indiquer sommairement les principales raisons qui obligent à l'écarter[2].

1. Signalons cependant que H. Usener (*Weihnachtsfest* [2], p. 84 s.) a soutenu que Luc et Marcion dépendaient l'un et l'autre d'un document plus ancien qui aurait, d'ailleurs, été reproduit plus exactement par Marcion que par Luc. L'argumentation de Usener tend à montrer qu'il y a dans le récit de Marcion plus de cohérence que dans celui de Luc. Mais elle porte exclusivement sur le début de l'évangile et cette cohérence peut provenir de l'élimination par Marcion, pour des raisons tout autres que des raisons critiques, d'éléments secondaires de la tradition. Tout récemment H. Raschke (*Marcion und sein Evangelium*, *Theol. Tidschr.*, 1923, p. 28-44) a soutenu que l'évangile de Marcion n'était pas un remaniement de celui de Luc mais qu'il était identique à l'évangile de Marc qui serait ainsi de beaucoup postérieur à la date qui lui est généralement assignée. Cette thèse est contredite par ce que nous avons vu des rapports du second évangile avec ceux de Matthieu et de Luc.

2. Sur la question de l'évangile de Marcion, voir Zahn, *G. K.*, *I*, p. 585 s. partic. p. 631. v. Harnack, *Marcion*, *Das Evangelium*

On ne peut séparer la question de l'évangile de Marcion de celle de son Nouveau Testament dans son ensemble. Les procédés employés par lui doivent, en effet, avoir été partout les mêmes. Or il est certain que Marcion a fait subir aux épîtres de Paul tout un travail de remaniement. Il en a réduit le nombre à 10, il a transformé l'épître aux Éphésiens en une épître aux Laodicéens et surtout il a, d'une manière très systématique, éliminé tout ce qui y établissait un lien entre l'Évangile et l'Ancien Testament. Il a ainsi, de bonne foi sans doute, mais non moins gravement pour cela, altéré la physionomie du paulinisme et substitué une abstraction à ce qui a été dans le développement du christianisme primitif une réalité vivante. Il faut ajouter que l'absence dans son canon du livre des Actes, de toutes les épîtres catholiques et de l'Apocalypse, paraît aussi provenir d'un remaniement du canon de l'Église, car on ne connaît pas, vers le milieu du IIe siècle, d'autre exemple d'un Nouveau Testament aussi réduit. Il n'est pas téméraire de penser que Marcion n'a pas traité l'évangile autrement que les épîtres.

vom fremden Gott, Leipzig, 1921, p. 36 s. 157* s. On trouvera des reconstitutions de l'évangile de Marcion dans ZAHN, *G. K.*, II, p. 455 s. et dans HARNACK, p. 165*-220*. Nous renvoyons une fois pour toutes ici à Zahn et à Harnack.

Marcion soutenait que les judaïsants avaient de bonne heure falsifié l'évangile. Il a eu le sentiment que le travail auquel il se livrait était un travail de restauration. Il n'en reste pas moins que son texte présente, par rapport à celui de l'évangile canonique, un caractère secondaire. D'ailleurs, si Marcion avait cru, ou voulu faire croire qu'il avait non pas restauré mais retrouvé le texte primitif, il n'aurait pas manqué de raconter dans quelles conditions il avait fait cette découverte, et ses affirmations sur ce point auraient certainement été discutées par les Pères, qui, comme Tertullien, l'ont si âprement combattu.

Mais on n'en est pas réduit, dans la discussion du problème de l'évangile de Marcion, à ne faire valoir que des considérations générales. Les citations que les adversaires de Marcion ont faites de son évangile ont assez de précision pour que son texte ait pu être rétabli avec une exactitude suffisante. C'est ainsi que nous savons, par exemple, que l'évangile de Marcion ne contenait ni l'évangile de l'enfance, ni les récits du baptême, de la tentation, et de la première prédication de Jésus à Nazareth. Comme l'a justement fait remarquer Zahn (*G. K.*, *I*, p. 683), il ne faut pas, dans la comparaison des textes, faire intervenir des considérations qui reposent sur le plus ou moins de cohérence des récits parce qu'il est difficile d'en juger d'une

manière objective et surtout parce qu'un récit composé à l'aide de sources diverses, comme l'évangile de Luc, ne peut pas présenter une homogénéité et une cohérence parfaites ; un rédacteur ou un interpolateur postérieur peut parfaitement s'être, lui, préoccupé de cette homogénéité et avoir substitué à l'œuvre primitive un récit plus harmonieux.

Mais la comparaison des textes montre que les omissions ou les modifications que l'évangile de Marcion présente par rapport au texte canonique sont en relation directe avec les idées propres de son système. Ce qui est éliminé, c'est ce qui apparaissait comme contradictoire, comme gênant ou seulement comme inutile au point de vue de la doctrine marcionite. Ces éléments n'auraient cependant pas, au point de vue de la doctrine de l'Église, une importance assez grande pour en expliquer l'addition. Il y a, en outre, une considération développée par Plummer (*Lc.*, p. LXIX s.) qui, à elle seule, suffirait pour écarter l'hypothèse d'additions faites dans Luc, c'est l'homogénéité de langue que l'on peut constater entre le corps de l'évangile et les parties qu'il faudrait regarder comme secondaires. Harnack (*I*, p. 138-152), on le sait, a montré que les deux premiers chapitres de Luc présentent exactement les mêmes caractères de langue et de style que le reste de l'évangile.

Quelle habileté ne faudrait-il pas prêter à l'interpolateur pour expliquer qu'il ait pu réaliser un pastiche aussi réussi ?

On peut ajouter à ce qui précède deux remarques faites par Zahn (*G. K.*, *I*, p. 681 s.) et reprises, après lui, par d'autres auteurs. Elles reposent sur la critique du texte. La première c'est que, dans plusieurs cas, Marcion a des leçons qui coïncident avec celles du texte occidental et qui présentent un caractère harmonistique très marqué (cf. HARNACK, *Marcion*, p. 224* s.). Ce fait s'explique facilement si Marcion a travaillé sur le texte de Luc lui-même. Si au contraire il avait utilisé un proto-Luc, on ne comprendrait pas comment les leçons considérées pourraient ne pas se trouver dans tous les exemplaires du texte actuel. La même remarque peut être faite à propos d'autres leçons encore qui n'ont pas un caractère harmonistique et dont l'origine prémarcionite est établie par le fait qu'elles se rencontrent simultanément chez Marcion et dans quelques textes catholiques.

La thèse d'un remaniement de l'évangile de Luc a été présentée indépendamment de toute relation avec le problème de l'évangile de Marcion par Alfred Loisy (*Les écrits de saint Luc à propos d'un livre récent*, *R. H. L. R.*, 1913, p. 367 s.) comme développement de sa théorie sur la composition

des Actes. Partant du fait que l'œuvre de Luc a été, dans les Actes, remaniée et surchargée, il se demande si elle n'a pas subi dans l'évangile un traitement semblable et il indique une série de morceaux, qui, à son avis, pourraient bien n'avoir pas appartenu au fond primitif du troisième évangile. C'est le transfert au début du ministère de la scène de Nazareth et l'insertion dans cet épisode de discours qu'ignorent Marc et Matthieu (*Lc.*, *4*, *17-19*. *21-27*). C'est la mission des 70 disciples, collège fictif dont on n'imagine guère que Luc ait pu parler (*10*, *1*). Ce sont encore certaines des paraboles propres au troisième évangile. C'est enfin, dans l'évangile de l'enfance, l'insertion des cantiques et la notice de *1*, *34-35* sur la conception virginale, à moins toutefois que ce soient les deux premiers chapitres dans leur ensemble qui doivent être mis au compte d'un rédacteur postérieur.

Il est difficile de discuter ces vues, qui ne sont jusqu'à présent données par Loisy que comme « un aperçu plus ou moins hypothétique » et qui ne sont accompagnées encore d'aucune justification. On peut cependant formuler deux remarques générales qui doivent, au moins, inspirer une grande réserve.

C'est d'abord que la théorie proposée ne semble pas justifiée par les observations relatives au style et au vocabulaire qu'appellent les morceaux sus-

pectés par Loisy. Il faut ensuite remarquer — nous indiquons seulement ce point sur lequel nous reviendrons — que la plupart de ces morceaux ont, dans le plan de l'évangile de Luc, une place organique qui empêche de les considérer comme des éléments introduits après coup.

III. — Le plan de l'évangile de Luc. Le contenu et la marche du récit

Le plan de l'évangile de Luc est très proche de celui de l'évangile de Marc, il est développé seulement par l'insertion d'éléments nouveaux. Leur introduction n'a pas entraîné, comme c'est le cas pour l'évangile de Matthieu, une transposition ou un remaniement du plan primitif, les éléments nouveaux étant, en règle générale, intercalés dans la trame du récit de Marc.

Les cas où certains éléments du second évangile se retrouvent chez Luc dans un autre contexte et avec une autre disposition sont peu nombreux. Nous y reviendrons.

L'évangile s'ouvre par un prologue qui contient la dédicace à Théophile[1] et expose les intentions de l'auteur qui sont de démontrer la solidité de la foi chrétienne par un récit reposant sur la tradi-

1. Sur Théophile voir *Intr.*, *III*, p. 33 s.

tion transmise par les témoins oculaires mais plus complet, plus exact et mieux ordonné que ceux qui existaient déjà (*1*, *1-4*), puis vient l'introduction (*1*, *5-4*, *13*) constituée par deux éléments. Le premier est un évangile de l'enfance qui est particulier à Luc et qui comprend l'annonce de la naissance de Jean-Baptiste (*1*, *5-25*), puis celle de la naissance de Jésus (*1*, *26-38*), le récit de la rencontre de Marie et d'Élisabeth avec le *Magnificat* que certains critiques attribuent à Marie et d'autres à Élisabeth (*1*, *39-56*) [1], puis viennent les récits

1. L'ensemble des manuscrits grecs et des versions donne la leçon Μαριάμ. Seuls trois manuscrits de l'ancienne version latine (a b l) ont *Elisabet*. Leur témoignage est appuyé par Nicétas de Remesiana, les interprètes latins d'Irénée, Paulin de Nole et des manuscrits que mentionne Jérôme à propos de la traduction de la septième homélie d'Origène sur Luc (*ed.* Lommatzsch, *V*, p. 108). La substitution d'Élisabeth à Marie étant peu vraisemblable, la leçon *Elisabet* apparaît comme devant être ancienne. On a proposé (Loisy, *I*, p. 303) d'expliquer la double leçon en supposant que, dans le texte primitif, le sujet n'était pas indiqué, Si cette hypothèse qui est très vraisemblable était admise, l'attribution du *Magnificat* à Élisabeth serait très probable. La question a été posée en 1896 par Voelter (*Die Apokalypse des Zacharias im Evangelium des Lucas*, *Theol. Tidschr.*, 1896, p. 244 s. (cf. *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu*, Strassburg, 1911). L'attribution à Élisabeth a été soutenue par F. Jacobé (= Loisy) (*L'origine du Magnificat*, *R. H. L. R.*, 1897, p. 424-432) ; par Harnack (*Das Magnificat der Elisabeth*, *Sitzb. d. kön. preus. Ak. der Wiss. z. Berlin*, 1900, p. 538 s.) ; par Loisy (*I*, p. 304 s.) ; par Conrady (*Die Quelle der kan. Kindheitsgeschichte*, p. 48-51) ; par Köstlin (*Das Magnificat Lc. 1*, *46-55*, *Lob*

de la naissance de Jean-Baptiste avec l'hymne de Zacharie (*1, 57-80*) et de celle de Jésus (*2, 1-7*), suivie de l'adoration des bergers (*2, 8-20*), de la présentation au Temple et de la rencontre avec le vieillard Siméon et la prophétesse Anne (*2, 21-40*). Cette partie de l'évangile se termine par l'épisode de la visite de Jésus au Temple à l'âge de douze ans (*2, 41-52*).

Le second élément de l'introduction est constitué par les récits du ministère de Jean-Baptiste (*3, 1-20*), du baptême (*3, 21-22*) et de la tentation (*4, 1-13*); ce dernier morceau est précédé de la généalogie de Jésus (*3, 23-28*). Le premier de ces récits est constitué, comme le récit parallèle de Matthieu (*3, 1-12*), mais avec addition de quelques éléments nouveaux qui sont l'indication chronologique de *3, 1-2*, la notice de *3, 10-14* sur la prédication de Jean-Baptiste aux divers groupes

gesang der Maria oder der Elisabeth. Z. N. T. W., III, 1902, p. 142-145); par Burkitt (*Who spoke the Magnificat, J. Th. St., VII*, 1906, p. 220 s.); etc. L'attribution traditionnelle à Marie est défendue par A. Durand (*L'origine du Magnificat, R. B.*, 1898, p. 74-77); par Bardenhewer (*Ist Elisabeth die Sängerin des Magnificat? Biblische Studien, VI*, Freiburg i. B., 1901); par F. Spitta (*Das Magnificat, ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth, Theol. Abh. f.* H. J. Holtzmann, Tubingen, 1902, p. 61-94); par Ladeuze (*De l'origine du Magnificat, Rev. d'hist. eccl.*, 1903, p. 623 s.); par A. E. Burn, art. *Magnificat* (Hasting's *Dictionary of Christ and Gospels, II*, col. 101; par Lagrange (*Lc.*, p. 44), etc.

qui viennent le trouver et enfin l'emprisonnement de Jean (*3*, *19-20*).

La première partie de l'évangile contient le récit du ministère galiléen de Jésus (*4*, *14-9*, *17*). Comme dans Marc, cette partie s'ouvre par un tableau de la première activité de Jésus, mais ce tableau est disposé autrement que dans le second évangile. Il commence par une petite notice substantiellement équivalente à celle de *Mc.*, *1*, *14-15* sur la prédication itinérante en Galilée (*4*, *14-15*), puis vient la scène de la prédication de Jésus à Nazareth (*4*, *16-30*) qui anticipe sur un morceau qui ne sera donné par Marc que sensiblement plus loin (*6*, *1-6ª*). Luc n'a certainement pas ici la disposition de la tradition primitive, il a opéré un déplacement ; c'est ce qui ressort du fait que la scène de Nazareth suppose avant elle une activité suivie et en quelque sorte organisée de Jésus à Capernaum (*4*, *23ᵇ*) telle qu'elle sera racontée dans *Lc.*, *4*, *31* s. (Ed. Meyer, *Ursprung*, *I*, p. 305). Le déplacement opéré par Luc donne, au commencement du ministère de Jésus, un caractère dramatique qu'il n'a pas dans les autres récits. Dès le début deux grandes idées sont mises devant l'esprit des lecteurs. La première c'est que Jésus apporte la réalisation de la prophétie de l'Ancien Testament, la seconde c'est que son Évangile ne sera pas accueilli par les siens. Sans doute

la πατρίς dont il est question au *v. 24*, c'est Nazareth en opposition avec Capernaum, mais les exemples qu'invoque Jésus, celui d'Élie et de la veuve de Sarepta, celui d'Élisée et de Naaman le Syrien, montrent que ce qui domine ici la pensée de l'évangéliste c'est l'opposition entre les Juifs et les païens. Au fronton de son œuvre, l'évangéliste paulinien, a placé une scène qui est comme une illustration du principe de *Rom.*, *11*, *15* sur le rejet d'Israël, rédemption du monde[1].

Après la scène de Nazareth, Luc place les récits de l'enseignement de Jésus à Capernaum (*4*, *31-32*), des guérisons du démoniaque (*4*, *33-37*) et de la belle-mère de Pierre (*4*, *38-39*), des guérisons le soir (*4*, *40-41*) et de la fuite de Jésus dans un lieu désert (*4*, *42-43*). Ces divers récits se suivent dans le même ordre que dans Marc et sont donnés sous une forme très proche de la sienne. La notice sur la prédication itinérante en Galilée (*4*, *44*) est plus brève que la notice correspondante de Marc, elle ne mentionne pas, comme elle, des guérisons, cet élément devant être repris dans un autre contexte. Entre cette notice et l'épisode de la guérison du lépreux (*5*, *12-16*) qui, comme chez Marc, sert de conclusion au récit de la première activité ga-

1. Accessoirement on pourrait trouver dans la conclusion de l'épisode (*4*, *29-30*) l'illustration de l'idée que l'hostilité des Juifs ne peut entraver l'œuvre de Jésus.

liléenne de Jésus, Luc insère un récit qui lui est particulier et qui remplace celui de la vocation des premiers disciples (*Mc.*, *1*, *16-20*), c'est celui de la pêche miraculeuse et de la vocation de Pierre (*5*, *1-11*). Qu'ici aussi il y ait un déplacement opéré par Luc, c'est ce qu'indique le fait qu'un épisode comme la guérison de la belle-mère de Pierre se comprend mieux après qu'avant la vocation de l'apôtre.

Le récit de la pêche miraculeuse apparaît comme un doublet de la tradition représentée par Marc. L'indication relative au métier de Pierre et de ses compagnons est transportée dans les faits et la vocation à laquelle Jésus les appelle est symboliquement illustrée dans l'histoire de la pêche miraculeuse[1]. Accessoirement il faut noter dans le récit de Luc la présence d'un élément qui ne joue pas un rôle direct et qui vient de Marc, c'est Jésus enseignant depuis la barque (*Lc.*, *5*, *3* cf. *Mc.*, *3*, *9*; *4*, *1*). Cette transformation du récit de Marc ne doit pas être l'œuvre de Luc ; elle est supposée en effet par le récit de *Jn.*, *21*, *1 s.* qui ne peut directement dépendre de Luc. Resterait à expliquer pourquoi Luc n'a pas inséré le récit qu'il substituait à celui de Marc à la place qu'occupait celui-ci.

1. Il se pourrait qu'il faille admettre aussi l'influence de quelque motif mythique ou de quelque tradition populaire. Mais c'est là un point que l'on ne saurait préciser.

Peut-être pourrait-on conjecturer que c'est par une sorte de respect, assez atténué il est vrai, à l'égard de la tradition de Marc.

Le tableau de la première activité de Jésus est suivi, comme dans Marc, d'une seconde section (*5, 17-6, 11*) où une série de conflits qui s'élèvent entre Jésus et les Juifs montrent l'opposition que rencontre dès ses débuts la prédication de l'Évangile. Dans cette partie, le récit de Luc est très proche de celui de Marc; il n'y a à signaler que l'addition, à la suite de la parabole des outres, d'un logion particulier au troisième évangile : « Personne, après avoir bu du vin vieux, n'en demande du nouveau car, dit-on, le vieux est meilleur » (*5, 39*), et à la fin de la dernière péricope, la suppression du conseil tenu par les pharisiens et les hérodiens pour faire mourir Jésus (*Mc., 3, 6*) et son remplacement par une indication moins précise : « Pleins de fureur, ils s'entretenaient de ce qu'ils pourraient faire à Jésus » (*6, 11*).

Les conflits sont, comme dans Marc, suivis d'une troisième section constituée par l'institution de l'apostolat (*6, 12-16*) et par une notice générale sur les guérisons (*6, 17-19*). Ces deux morceaux constituent aussi la troisième section de Marc; mais ils s'y trouvent dans l'ordre inverse.

Jusqu'ici nous avons retrouvé chez Luc un récit qui, à part quelques divergences, est parallèle à

celui de Marc. Après la notice sur les guérisons nous rencontrons, au contraire, deux sections particulières à Luc. En revanche, il n'y a pas, du moins dans ce contexte, d'équivalent à ce qui constitue la quatrième section de Marc (accusation de folie et de possession portée contre Jésus par sa famille et par les pharisiens, *Mc.*, *3*, *20-35*) ; l'épisode de Beelzébul se retrouve chez Luc dans un autre contexte (*11*, *14 s.*) et sous une forme qui ne paraît pas dépendre du texte de Marc. La parole de Jésus sur ses vrais parents se retrouve *8*, *19-21*. On peut supposer que Luc n'a pas voulu reproduire l'accusation de folie formulée par la famille de Jésus [1] et que, suivant pour l'épisode de Beelzébul non pas Marc mais la source que Marc avait utilisée, il a inséré ce morceau à l'endroit où il se trouvait dans cette source.

La quatrième section de Luc est constituée par le discours dans la plaine (*6*, *20-49*) qui est, dans le troisième évangile, l'équivalent du Sermon sur la Montagne. Son rôle est le même : c'est un spécimen de l'enseignement de Jésus. Il est constitué par les éléments suivants qui, à l'exception du second, particulier à Luc, ont un équivalent dans le Sermon sur la Montagne : Béatitudes (*6*, *20-23*), malédictions (*6*, *24-26*), amour des ennemis (*6*, *27-36*), le jugement (*6*, *37-42*), l'arbre

1. Il est à noter que Matthieu non plus ne l'a pas reproduite.

et les fruits (*6, 43-46*), la maison bâtie sur le roc (*6, 47-49*).

La cinquième section est constituée par des récits qui manquent chez Marc et dont une partie seulement se retrouve chez Matthieu. Le premier est l'épisode du centenier de Capernaum (*7, 1-10*) qui, comme dans Matthieu[1], vient à la suite du discours-programme, ce qui, sans doute, reproduit la disposition des Logia. Le morceau qui suit, la résurrection du fils de la veuve de Naïn (*7, 11-17*), est particulier à Luc. C'est un récit qui peut être pris pour type de ce que Dibelius (*Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, 1919, p. 39 s.) appelle une nouvelle. C'est un récit assez ample, sans signification ni portée directement didactique, sans conclusion édifiante et qui met Jésus en scène comme thaumaturge. Il est difficile de trouver à l'insertion de ce récit, à la place qu'il occupe, une autre raison que le rapprochement avec la guérison du serviteur du centenier. Les deux morceaux qui suivent (message de Jean-Baptiste *7, 18-23*, et témoignage de Jésus sur Jean-Baptiste, *7, 24-35*) doivent sans doute leur insertion en cet endroit à la place qu'ils occupaient dans les Logia. Vient ensuite l'épisode de la pécheresse aux pieds de Jésus (*7, 36-50*) localisé dans

1. Mais chez celui-ci après intercalation d'un récit qui ne vient pas des Logia : la guérison du lépreux.

la maison d'un pharisien. Ce récit est particulier à Luc ; il est difficile d'admettre qu'il soit sans relation avec l'onction de Béthanie rapportée par Marc (*14, 3-9*) et par Matthieu (*26, 6-13*). Nous avons probablement affaire à deux formes indépendantes de la même tradition. La notice sur les femmes qui accompagnent Jésus (*8, 1-3*) ne se trouve que chez Luc. Elle clôt cette partie de l'évangile. On ne peut déterminer pour quelles raisons ces deux morceaux ont été insérés là où nous les lisons. Il n'est peut-être pas sans intérêt d'observer qu'ils font partie d'une section où ne se trouvent que des éléments qui manquent chez Marc. Luc insère volontiers les récits qu'il ajoute de manière à ne morceler qu'aussi peu que possible la trame du récit de Marc.

La sixième section de Luc est formée par la parabole du semeur (*8, 4-8*), par son explication (*8, 11-15*), par des paroles sur le but des paraboles (*8, 9-10*) et par une exhortation à l'intelligence (*8, 16-18*). C'est l'équivalent de la cinquième section de Marc (*4, 1-34*); toutefois Luc n'a ni les paraboles de la semence (*4, 26-29*) et du grain de moutarde (*4, 30-32*) [1] ni la conclusion de l'enseignement en paraboles (*4, 33-34*).

Dans la septième section (*8, 19-56*), Luc continue

1. Cette parabole est donnée plus loin, *13, 18-19*.

à suivre le récit de Marc. En tête de cette section se place la parole sur les vrais parents de Jésus (*8*, *19-21*), seul fragment de la quatrième section de Marc que Luc ait conservé dans la première partie de l'évangile, puis viennent les récits de la tempête (*8*, *22-25*), du démoniaque de Gergèsa (*8*, *26-39*), de Jaïrus et de la femme à la perte de sang (*8*, *40-56*). Seul, l'épisode de Jésus à Nazareth (*Mc.*, *6*, *1-6*[a]) manque ici parce que Luc l'avait, par anticipation, utilisé dans le récit de la première prédication à Nazareth (*4*, *16-30*).

Dans la huitième section on lit, comme dans le récit correspondant de Marc, l'envoi des apôtres en mission (*9*, *1-6*) et le jugement d'Hérode sur Jésus (*9*, *7-9*), Luc ne donne pas ici, comme le font Marc et Matthieu, un récit rétrospectif de la mort du Baptiste dont il avait raconté l'emprisonnement dans *3*, *19-20*.

La neuvième et dernière section de la première partie ne comprend que le récit du retour des disciples après leur mission (*9*, *10*) et la multiplication des pains (*9*, *11-17*). Il y a donc ici, par rapport au récit de Marc, une très grande simplification. La suppression de la seconde multiplication pourrait s'expliquer par l'intention d'éviter une répétition; elle témoignerait alors chez Luc d'un certain sens critique ; mais on ne peut expliquer de même l'omission des épisodes qui

suivent chacune des multiplications[1]. Peut-être pourrait-on supposer que Luc a simplifié le récit de Marc parce qu'il n'arrivait pas à se représenter clairement les allées et venues que celui-ci prêtait à Jésus.

Dans la seconde moitié de l'évangile qui s'ouvre, comme chez Marc, par la confession messianique de Pierre, Luc commence par suivre de très près le récit de Marc. La confession de Pierre (*9, 18-22*) est accompagnée de l'annonce des souffrances qui attendent les disciples (*9, 23-27*) et suivie de la transfiguration (*9, 28-36*), puis viennent la guérison de l'enfant lunatique (*9, 37-43ª*), la deuxième prophétie des souffrances (*9, 43ᵇ-45*), la dispute de préséance (*9, 46-48*) et l'épisode des miracles faits au nom de Jésus (*9, 49-50*). Dans cet ensemble une seule péricope de Marc n'a pas été reproduite par Luc, c'est l'entretien de Jésus avec ses disciples à la descente de la montagne de la transfiguration (*Mc., 9, 9-13*). Cet entretien portait sur un point de la dogmatique messianique juive, la question du retour d'Élie. Luc peut parfaitement

1. Il est cependant tel ou tel morceau dont on pourrait s'expliquer l'omission. La discussion sur les purifications (*Mc., 7, 1-23*) pourrait avoir été supprimée comme ne présentant pas d'intérêt pour les lecteurs de Luc et l'épisode de la Cananéenne (*Mc., 7, 24-30*), parce que les païens y étaient traités de chiens et que l'Évangile était donné comme ne s'adressant pas directement à eux.

l'avoir supprimé parce qu'il ne présentait pas d'intérêt pour ses lecteurs.

Après *9, 50*, Luc abandonne le fil du récit de Marc. Avec *9, 51* commence une troisième partie du troisième évangile qui se prolonge jusqu'au *chapitre 18, v. 14* [1]; elle est formée, en majeure partie, de matériaux qui lui sont particuliers avec quelques éléments qui se retrouvent chez Matthieu et qui, par suite, doivent être attribués aux Logia et de très rares morceaux qui ont des parallèles dans Marc. Dans cette partie du récit, Jésus apparaît presque continuellement en route, il se dirige vers Jérusalem ; il n'y a cependant pas de développement géographique bien marqué. Nous verrons d'ailleurs, par l'analyse que nous allons faire, que ce fragment étendu ne présente pas de réelle homogénéité, mais qu'il a tous les caractères d'une compilation d'éléments disparates groupés dans un cadre artificiel.

Le fragment que nous considérons s'ouvre par l'indication que Jésus se dirige vers Jérusalem (*9, 51*). Ceci se rattache à l'orientation générale qu'a prise le récit depuis l'épisode de Césarée de Philippe et l'annonce des souffrances du Messie qui dressent à l'horizon la perspective de la pas-

1. On a appellé cette partie de l'évangile : le voyage en Pérée. le récit de voyage, ou la grande interpolation. Aucune de ces désignations n'est satisfaisante.

sion. Cependant nous verrons que la même indication sera donnée de nouveau (*13, 31 s.* et *17, 11*), ce qui n'empêche pas que divers épisodes ultérieurs sont encore localisés en Galilée. Il n'y a donc rien dans cette notice qui ne puisse être compris comme élément rédactionnel. Les disciples qui précèdent Jésus arrivent à un village samaritain qui refuse de les accueillir. Jacques et Jean proposent de faire descendre le feu du ciel sur ce village, mais Jésus les reprend et continue son chemin (*9,52-56*). Cet épisode suppose Jésus en route avec ses disciples et se dirigeant de la Galilée vers Jérusalem. Le morceau qui suit est l'épisode des diverses personnes qui veulent suivre Jésus et qu'il écarte parce qu'elles n'ont pas les dispositions nécessaires (*9, 57-62*). Ce morceau est l'équivalent, un peu développé, de celui qu'on trouve dans *Mt., 8, 19-22 ;* il vient donc des Logia. Il n'a pas avec le morceau qui précède de liaison organique. La situation supposée n'est pas la même. Jésus n'est pas en route dans un pays inconnu se dirigeant vers Jérusalem, il accomplit une tournée missionnaire. L'envoi des soixante-dix disciples (ou soixante-douze) (*10, 1-20*) ne peut pas facilement se comprendre au cours d'un voyage. Ce morceau est incontestablement un doublet de la mission des apôtres. Luc, qui a eu sous les yeux le récit des Logia et le résumé qu'en avait donné Marc,

n'a pas reconnu qu'ils se rapportaient l'un et l'autre au même fait et, ne pouvant juxtaposer deux missions des apôtres, il a créé celle des soixante-dix (ou soixante-douze) en qui il a vu, sans doute, les précurseurs des missionnaires qui, de son temps, parcouraient le monde païen. C'est donc un morceau qui vient des Logia et dans lequel il y a un élément rédactionnel assez accentué. On trouve ensuite, dans *10, 21-24*, un groupement inorganique de deux Logia : doxologie sur la révélation aux enfants (= *Mt., 11, 25-27*) et révélation par le Fils : « Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez » (= *Mt., 13, 16-17*). Il n'y a rien dans ces paroles qui permette quelque conclusion sur les circonstances de temps et de lieu où elles doivent avoir été prononcées. Aucune situation n'est non plus indiquée pour la péricope suivante, la question du scribe sur le plus grand commandement (*10, 25-28*). Ce morceau représente une forme parallèle de la tradition conservée dans Marc (*12, 28-34* = *Mt., 22, 34-40*). La forme de Luc paraît plus ancienne que celle des deux autres évangiles, car il est facile de comprendre qu'on ait attribué à Jésus une réponse qu'il avait approuvée, tandis que le processus inverse serait difficilement concevable. La parabole du bon Samaritain (*10, 29-37*) est étroitement liée à la péricope précédente, puisqu'elle est don-

née comme une réponse à une question sur le prochain provoquée par la déclaration sur le plus grand commandement que Jésus a approuvée. Le lien cependant apparaît comme artificiel ; la parabole considérée en elle-même ne répond pas à la question : « qui est le prochain » ? mais à cette autre question : « qui se conduit véritablement comme le prochain » ?

L'épisode de Marthe et Marie (*10, 38-42*) est placé pendant que Jésus est en route, il est simplement juxtaposé à ce qui précède. Comme il n'est fait aucune mention des disciples, il n'est pas impossible qu'il faille se représenter que Jésus est seul pendant une tournée missionnaire accomplie par eux [1].

Il n'y a de même que juxtaposition pour le morceau qui suit (Jésus, sur la demande des disciples, leur enseigne le Notre Père et, par la parabole de la prière de l'ami, ainsi que par un enseignement direct, affirme l'exaucement de la prière : *11, 1-13*) [2]. Ce morceau ne présente pas non plus de lien organique avec l'accusation de possession et la réponse de Jésus (*11, 14-23*) qui

1. Il serait illégitime de faire état de l'indication fournie par le quatrième évangile (*11, 1*) pour localiser l'épisode à Béthanie aux portes de Jérusalem.

2. Le « Notre Père » et l'affirmation de l'exaucement de la prière se retrouvent chez Matthieu (*6, 9-13 ; 7, 7-11*) et doivent donc provenir des Logia.

viennent aussi des Logia. D'un des morceaux à l'autre, la scène a changé, bien que cela ne soit aucunement indiqué : dans le premier, Jésus prie dans un lieu qu'il faut se représenter comme écarté tandis que, dans le second, il paraît exercer au milieu du peuple une activité régulière et suivie. La parole sur les sept démons (*11, 24-26*), qui se trouve aussi dans Matthieu à la suite de l'épisode de Beelzébul (*Mt., 12, 43-45*) auquel elle n'est peut-être pas organiquement liée, pourrait lui avoir déjà été associée dans les Logia. La déclaration de la femme qui proclame heureuse la mère de Jésus (*11, 27-28*) est un logion isolé. La demande d'un signe du ciel et la réponse de Jésus dans laquelle il est question du signe de Jonas (*11, 29-32*) doivent être attribuées aux Logia à cause du parallélisme avec Matthieu (*Mt., 12, 38-42*). Ce morceau suppose Jésus au milieu des foules qu'il a l'habitude d'enseigner. Il se rattache peut-être organiquement à la discussion sur la guérison d'un démoniaque par Beelzébul, le prince des démons. Aucun changement ni de lieu ni de circonstances n'est indiqué entre la discussion sur le signe du ciel et la parole sur la lumière et le chandelier (*11, 33-36*) qui la suit immédiatement. Entre les deux morceaux, il y a cependant une différence importante : la seconde parole n'est pas adressée à un public indifférent et hostile mais à

des disciples. Le rapprochement des deux morceaux est donc artificiel.

Les paroles dirigées contre les pharisiens dans *11, 37-54* sont assez proches de celles que Matthieu donne au *chapitre 23*. Le cadre adopté par Luc semble factice. Jésus invité par un pharisien provoque l'étonnement de son hôte en se mettant à table sans avoir procédé aux ablutions rituelles prescrites par la Loi. Cette mise en scène peut avoir été suggérée par le début du discours de Jésus où il est question de coupes et de plat et par une réminiscence de la discussion sur les purifications de *Mc.*, *7, 1*, morceau qui n'a pas été reproduit par Luc. Non seulement les invectives ici rapportées sont mal à leur place au cours d'un repas, mais encore elles sont mises tout au début du repas, au moment où l'on se met à table et, dès qu'elles sont terminées, il est dit que Jésus s'en va et que les pharisiens et les scribes vitupèrent contre lui et cherchent à lui tendre des pièges. Le cadre du repas est donc factice puisqu'il n'est pas maintenu jusqu'au bout. On peut supposer que Luc l'a imaginé pour différencier le discours emprunté aux Logia du résumé qu'il devait en donner plus loin (*20, 45-47*) d'après Marc.

L'avertissement à la foule au sujet du levain des pharisiens (*12, 1*) pourrait bien être une réminiscence d'un épisode du cycle de multiplications

(*Mc.*, *8*, *14-21*) que Luc n'a pas reproduit. Cette parole suppose une polémique suivie avec les pharisiens ; c'est probablement ce qui a déterminé l'évangéliste à l'insérer là où nous la lisons, car depuis *11*, *14* le caractère principal du récit était la polémique antipharisienne. Il faut cependant noter que l'introduction du logion en *12*, *1*, suppose une situation nouvelle qui n'est même pas rattachée à celle qui existait à la fin du chapitre précédent par une transition artificielle. La parole sur le levain des pharisiens est directement suivie d'une exhortation aux disciples qui doivent confesser leur maître sans craindre ceux qui pourraient les faire mourir (*12*, *2-12*). C'est là un discours qui, originairement, ne peut viser les myriades du peuple qui s'assemblent autour de Jésus, mais qui ne peut s'adresser qu'à un cercle plus étroit de disciples. Le rapprochement avec le *v. 1* du chapitre est donc artificiel.

Le morceau qui suit suppose encore une autre situation. Ce n'est plus en présence d'une foule indéterminée ou du cercle étroit de ses disciples que Jésus se trouve quand il refuse de se faire juge d'un différend qui s'est élevé au sujet d'un héritage (*12*, *13-14*), c'est en présence d'une foule qui le connaît et sur laquelle il a de l'autorité.

La parabole du riche insensé (*12*, *15-21*) est donnée sans aucune indication de circonstances

de temps ou de lieu. On peut conjecturer que c'est parce qu'elle se rapporte, comme le morceau précédent, à la richesse qu'elle a été insérée à la place qu'elle occupe. Il faut en dire autant de la condamnation du souci et de la parole sur le trésor dans le ciel (*12, 22-34*) qui viennent des Logia puisqu'on les retrouve dans Matthieu (*6, 19-21. 25-33*).

On trouve ensuite une série de plusieurs logia : exhortation à la vigilance et à la fidélité (*12, 35-46* en partie parallèle à *Mt., 24, 43-51*), le bon et le mauvais serviteur (*12, 47-48*), le feu et le baptême (*12, 49-53* en partie parallèle à *Mt., 10, 34-36*), les signes des temps (*12, 54-56*), le devoir de se réconcilier avec son ennemi pendant qu'il en est encore temps (*12, 57-59 = Mt., 5, 25-26*). Ces diverses paroles peuvent avoir été groupées autour de l'idée du temps de la fin.

L'épisode des Galiléens massacrés et de l'écroulement de la tour de Siloé (*13, 1-5*) n'est relié à ce qui précède que par la formule vague « en ce même temps ». L'émotion produite par l'accident de la tour de Siloé se comprend mieux à Jérusalem qu'en Galilée et l'on peut aussi se demander si, en Galilée, on aurait dit « les Galiléens » et pas plutôt « les hommes ». L'épisode pourrait donc bien être un épisode jérusalémite, ce qui établirait le caractère artificiel de son insertion. Cette conclusion est, dans une certaine mesure,

confirmée par le fait que l'épisode des Galiléens est immédiatement suivi de la parabole du figuier stérile (*13, 6-9*), laquelle est évidemment apparentée à l'histoire jérusalémite du figuier maudit[1].

Avec *13, 10* nous sommes, sans qu'aucune transition ait été marquée, dans une situation nouvelle. C'est un jour de sabbat et Jésus enseigne dans une synagogue, il guérit une femme courbée depuis dix-huit ans et répond à ceux qui lui reprochent son acte qu'ils n'hésitent pas à délier leur bœuf ou leur âne le jour du sabbat pour le mener à l'abreuvoir (*13, 10-17*). Ce récit est apparenté à la guérison de l'homme à la main sèche dans la synagogue de Capernaum (*Mc., 3, 1 s. et par.*) et, plus étroitement encore, à la guérison de l'hydropique (*14, 1-6*). Il y a évidemment là un thème que la tradition a dû se complaire à mettre en lumière. Il ne paraît pas possible de déterminer avec précision les relations des divers récits de ce type. Les paraboles du grain de moutarde (*13, 18-19 = Mc., 4, 30-32. Mt., 13, 31-32*) et du levain (*13, 20-21 = Mt., 13, 33*) ne contiennent aucun détail qui permette de déterminer les cir-

1. La relation exacte des deux morceaux est difficile à définir, mais il ne semble pas que l'on puisse mettre en doute la priorité relative de la forme de Marc-Matthieu dont la parabole de Luc fait disparaître les obscurités.

constances de temps et de lieu dans lesquelles elles ont été prononcées.

Le *v. 22* du *ch. 13* semble bien marquer un changement de situation : Jésus traverse les villes et les villages se dirigeant vers Jérusalem. On ne voit pas quel progrès a été réalisé depuis qu'il avait été dit, non sans quelque solennité, au *v. 51* du *ch. 9*, que, comme le temps de son départ approchait, Jésus affermit son visage pour aller à Jérusalem. On a l'impression que, dans toute cette partie de son œuvre, Luc a eu l'intention de raconter la montée de Jésus de Galilée vers Jérusalem, mais que les matériaux dont il disposait se prêtaient mal à ce dessein et que la notice de *13, 22* est destinée à rappeler ce caractère que Luc entend donner à son récit.

La péricope qui suit *13, 22* rapporte une question posée à Jésus sur le nombre de ceux qui seront sauvés, Jésus répond par la parole sur la porte étroite et par l'image de la porte fermée à laquelle viendront frapper en vain ceux qui se vanteront d'avoir mangé et bu devant le Seigneur. Le développement se termine par une menace d'exclusion du Royaume dans lequel entreront des gens venus d'Orient et d'Occident pour être à table avec Abraham, Isaac et Jacob (*13, 23-33*). C'est là un discours qui ne se comprend qu'à un moment déjà avancé du ministère de Jésus ; il ne

peut être adressé qu'à des gens auprès desquels Jésus a exercé un ministère suivi, non à des auditeurs occasionnels rencontrés au cours d'un voyage de Galilée à Jérusalem. Malgré l'introduction de *13,22*, le morceau se situe donc en Galilée. Il résulte, d'ailleurs, de l'intéressante notice de *13*, *31-33* que, malgré *9*, *51* et *13*, *22*, Jésus n'a pas encore quitté la Galilée. D'après cette notice, des pharisiens viennent rapporter à Jésus qu'Hérode veut le faire mourir et lui conseillent en conséquence de quitter la Galilée. Jésus répond en déclarant qu'aujourd'hui et demain il continue à chasser des démons et à accomplir des guérisons puis qu'il se mettra en route pour Jérusalem où il convient que périsse un prophète[1]. A prendre

1. La réponse de Jésus, telle que la donne le texte de Luc, présente des traces évidentes de remaniement et de surcharge. Le *v. 33* répète et en même temps contredit le *v. 32*, car il est évident que « aujourd'hui, demain et le troisième jour » (c'est-à-dire sans doute un bref délai), dans les *v. 32* et *33* se rapportent à la même chose. WELLHAUSEN (*Lc.*, p. 75 s.) suivi par E. KLOSTERMANN (*Lc.*, p. 510) a supposé que « le troisième jour » au *v. 32* et « aujourd'hui et demain » au *v. 33*, étaient des interpolations. Il faut reconnaître que l'élimination de ces mots laisse un texte cohérent. « Je continue mon œuvre aujourd'hui et demain, mais après cela, il faut que je m'en aille », dirait Jésus. Le point faible de l'hypothèse c'est qu'on n'aperçoit absolument pas pour quelle raison le texte aurait été interpolé. Nous serions plutôt disposé à penser que la source s'arrêtait avec le *v. 32*, dont le sens serait alors : « Mon ministère ne sera plus long ici, je vais avoir fini et je partirai. » L'évangéliste aura jugé que le départ

ce texte dans son sens exact il n'annonce pas le départ immédiat de la Galilée, mais seulement la proximité de ce départ. Il n'est pas douteux que Luc reproduise ici un élément qu'il puise à une tradition qu'il y a tout lieu de considérer comme excellente. Elle contredit nettement, et sur plusieurs points, des idées dominantes de la tradition évangélique qui sont en même temps des idées de Luc. Elle ne représente pas les pharisiens comme systématiquement et constamment hostiles à Jésus, puisque ce sont quelques-uns d'entre eux qui l'avertissent d'un danger qui le menace ; en second lieu elle suppose que les démarches de Jésus peuvent être déterminées par des circonstances contingentes et humaines et non simplement par un plan à réaliser.

La mention de Jérusalem à la fin du *v. 33* introduit la parole de Jésus sur Jérusalem qui tue les prophètes et sur les multiples tentatives qu'il a faites pour rassembler ses enfants. « Voici, conclut-il, votre maison sera déserte et vous ne me verrez plus jusqu'à ce que vienne le jour où vous direz : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur[1] » (*13, 34-35*). Il n'est pas possible d'admettre,

de Jésus de la Galilée ne pouvait avoir été motivé par une menace d'Hérode et il aura introduit le *v. 33* pour expliquer ce départ par un motif de haute convenance : un prophète ne doit pas mourir hors de Jérusalem.

1. Cette parole, qui est celle de l'acclamation du peuple à l'en-

comme l'ont proposé quelques exégètes, que Jérusalem soit pris ici dans un sens figuré ; que ses enfants soient indistinctement tous les Juifs et qu'ainsi il puisse être question ici du ministère galiléen de Jésus. Cette parole, qu'elle ait été prononcée en Galilée comme le dit Luc, ou à Jérusalem comme l'indique Matthieu (*23*, *37-39*) et comme cela est beaucoup plus vraisemblable, suppose plusieurs tentatives de Jésus à Jérusalem. Nous avons donc certainement là un fragment de tradition détaché de son contexte et inséré ici par association avec les derniers mots du morceau précédent et pour faire dominer toute cette partie du récit par la perspective de Jérusalem et du drame de la passion.

Les récits et enseignements contenus dans les *24* premiers versets du *chapitre 14* sont enfermés dans le cadre d'un repas que Jésus prend chez un pharisien. Ce cadre convient parfaitement pour la majeure partie du contenu de ce fragment, pour l'enseignement sur les places à table et sur l'invitation (*14*, *7-14*) et pour la parabole du

trée de Jésus à Jérusalem (*19*, *38*), ne peut guère viser cette entrée mais doit se rapporter au retour glorieux. C'est du moins en ce sens que l'entend Matthieu qui la place après l'entrée à Jérusalem (*23*, *37-39*). Originairement cette parole aurait donc été prononcée tout à la fin du ministère public de Jésus. Il y aurait lieu de rechercher si elle n'a pas, en quelque mesure, influencé le récit de l'entrée de Jésus à Jérusalem.

festin (*14, 15-24 = Mt., 22, 1-10*), mais il ne s'accorde nullement avec la guérison de l'hydropique (*14, 1-6*). Il est d'abord bien invraisemblable qu'un pharisien ait invité Jésus à un repas un jour de sabbat ; en outre, le récit apparaît comme nettement secondaire par rapport à la fois au récit de la guérison de l'homme à la main sèche (*6, 6-11*) et à celui de la guérison de la femme courbée (*13, 10-17*). Il a en commun avec le premier la question posée par Jésus avant la guérison et, avec le second, l'argument tiré de la manière de traiter les animaux par laquelle Jésus justifie son intervention. Nous avons donc affaire ici à une forme secondaire de tradition que Luc a intercalée dans le récit du repas chez le pharisien. Le caractère artificiel de la combinaison est évident.

Le morceau *14, 25-35*, simplement juxtaposé à celui qui précède mais sans avoir avec lui de lien organique, contient des enseignements donnés à la foule sur les conditions qu'il faut remplir pour suivre Jésus (*14, 25-27 = Mt., 10, 37-38*) sans risquer de rester en route, comme l'homme qui entreprend la construction d'une tour ou le roi qui part en campagne sans avoir suffisamment calculé les ressources dont il dispose (*14, 28-33*). Le développement se termine par la parole sur le sel (*14, 34-35 = Mt., 5, 13. cf. Mc., 9, 50*).

De même que *14, 25* marquait un début sans lien organique avec ce qui précédait, *15, 1* en marque un nouveau. Les paraboles de la brebis et de la drachme perdues (*15, 3-10; 4-5 = Mt., 18, 12-14*) et celle de l'enfant prodigue (*15, 11-32*) sont la réponse que Jésus oppose aux pharisiens et aux scribes qui lui reprochent d'accueillir les péagers et les pécheurs et de manger avec eux (*15, 1-2*). A tout le moins nous aurions ici un fragment détaché de son contexte, car le reproche des pharisiens ne peut avoir été rapporté sans qu'il ait d'abord été question de l'accueil fait par Jésus aux péagers; mais peut-être faut-il aller plus loin encore et attribuer à *15, 1-2* un caractère entièrement artificiel et y voir une imitation faite soit par Luc, soit par l'auteur de la source qu'il utilise, de la situation rapportée dans *5, 29-30*.

La parabole de l'économe infidèle (*16, 1-12*) est adressée aux seuls disciples. Il y a donc entre les *chapitres 15* et *16* un changement de situation qui n'est pas relaté. C'est une preuve nouvelle que le fragment qui nous occupe est une compilation artificielle. La parole sur le service de Dieu et celui de Mamon sert de conclusion à la parabole de l'économe infidèle (*16, 13*) par une combinaison qui n'est pas primitive, puisque Matthieu (*6, 24*) donne la même parole dans un autre contexte.

On a ensuite une série de paroles de Jésus entre lesquelles il n'est guère possible de reconnaître de liaison organique ou logique. C'est d'abord une parole contre les pharisiens (*16, 14-15*), puis deux déclarations sur la Loi qui ne peuvent avoir été prononcées dans les mêmes conditions puisque l'une (*16, 16 = Mt., 11, 12-13*) déclare que la Loi et les prophètes sont valables jusqu'à Jean-Baptiste et que l'autre (*16, 17 = Mt., 5, 18*) proclame que la Loi ne peut passer. La condamnation du divorce (*16, 18 = Mt., 5, 32*) s'accorde mal avec la proclamation de l'immutabilité de la Loi qui le réglemente. Il faut ou que manque quelque chaînon intermédiaire, ce que pourrait suggérer le parallélisme des deux termes avec le Sermon sur la Montagne, ou bien que la déclaration sur le divorce soit détachée d'un épisode où elle avait sa place logique. La parabole de l'homme riche et de Lazare (*16, 19-31*) n'est accompagnée d'aucune indication de circonstance. Il y a là une juxtaposition purement mécanique.

Il en est de même pour plusieurs des morceaux qui suivent. La parole sur le scandale (*17, 1-2 = Mc., 9, 42. Mt., 18, 6-7*) ne comporte aucune indication de temps ou de lieu. Tout au plus pourrait-on considérer que l'expression « être jeté dans la mer » peut incliner à penser que nous avons affaire à un logion galiléen. Le morceau

17, 3-4 sur le devoir de reprendre le frère qui a péché et de lui pardonner s'il se repent, se rattache d'une manière assez satisfaisante à la parole sur le scandale, par contre les paroles sur la puissance de la foi (*17, 5-6* = *Mt., 17, 20*) et sur le serviteur inutile (*17, 7-10*) sont sans lien avec leur contexte.

Le début de la guérison des dix lépreux (*17, 11-19*) nous fournit une indication sur l'endroit où se trouve Jésus. Il est sur la frontière de la Galilée et de la Samarie; c'est-à-dire que le voyage vers Jérusalem, qui est censé être raconté depuis *9, 51*, n'est pas, à proprement parler, commencé. Il est même moins avancé qu'en *9, 51*, puisqu'à cet endroit Jésus se trouvait déjà en Samarie. Aussi ne faut-il pas comprendre l'indication géographique que contient notre récit comme marquant une étape du voyage de Jésus, mais simplement comme impliquée dans le récit lui-même et comme devant expliquer la présence d'un Samaritain au milieu des lépreux galiléens. Ce qui montre d'ailleurs que l'évangéliste n'a pas pu se représenter directement le voyage de Jésus, c'est qu'immédiatement après la guérison des lépreux, il place un épisode [Jésus répond à une question des pharisiens sur la venue du Royaume (*17, 20-21*)] qui ne peut pas être localisé en Samarie. Le développement sur le jour du Fils de l'Homme

(*17, 22-37 = Mt., 24, 26-28.37-41 ; 10, 39*) en est rapproché parce qu'il se rapporte au même sujet. Enfin les deux derniers morceaux de notre fragment (Le juge inique : *18, 1-8 ;* le pharisien et le péager : *18, 9-14*) ne contiennent rien qui implique quelque indication de temps ou de lieu.

L'analyse détaillée que nous avons faite du fragment propre à Luc nous montre donc que nous n'avons pas affaire à un bloc homogène mais à une compilation d'éléments disparates. Luc a voulu les couler en un récit de voyage conduisant Jésus de Galilée à Jérusalem ; mais il n'a pu réaliser que très imparfaitement ce dessein.

Ce qui confirme le caractère artificiel et fictif de ce qu'on appelle couramment le récit de ce voyage, c'est qu'au terme de ce récit, au commencement de la quatrième partie, nous nous trouvons exactement au point où Luc avait abandonné le fil du récit de Marc. La quatrième partie de son évangile (*18, 15-19, 27*) correspond à peu près exactement à la fin de la deuxième partie de Marc (*10, 13-52*) ; elle ne s'en distingue que par l'omission de la demande des fils de Zébédée (*Mc., 10, 35-45*) et par l'addition de l'épisode de Zachée (*19, 1-10*)[1] et de la parabole des mines (*19, 11-27*).

Le récit du ministère jérusalémite (*19, 28-21, 38*),

1. Mis, ainsi que la guérison de Bartimée, à l'arrivée à Jéricho et non au départ de cette ville.

qui constitue la cinquième partie de l'évangile, est aussi assez proche du récit de Marc. Il faut remarquer que, comme Matthieu, Luc place la purification du Temple immédiatement après l'entrée de Jésus à Jérusalem. Il n'a ni la malédiction du figuier ni la division en journées et se borne à indiquer à la fin du récit (*21, 37-38*) que Jésus enseignait pendant le jour dans le Temple et que la nuit il se rendait sur la Montagne des Oliviers. Une seule autre péricope de Marc manque chez Luc, c'est la déclaration sur le plus grand commandement dont l'équivalent était donné par lui à une autre place (*10, 25-28*). Par contre, Luc ajoute une prophétie sur la destruction de Jérusalem (*19, 39-44*) et une notice sur l'enseignement de Jésus dans le Temple (*19, 47-48*) qui ne se trouvent pas chez Marc.

La sixième partie formée par le récit de la passion et de la résurrection (*22, 1-24, 53*) est, pour la disposition générale, assez proche de la partie correspondante du récit de Marc, alors même qu'elle s'en distingue par maint détail particulier ainsi que par la disposition ou la forme différente de quelques-uns des récits les plus importants qui la constituent. Il se pose ainsi, au point de vue de la composition et des sources, un problème sur lequel nous aurons à revenir. Pour le moment, il faut seulement noter les différences de contenu et

de disposition que le récit de Luc présente par rapport à ceux de Marc et de Matthieu. Deux péricopes de Marc manquent chez Luc, l'onction de Béthanie (*Mc.*, *14*, *3-9*) et les moqueries des soldats (*Mc.*, *15*, *16-20*) ; encore faut-il observer que les outrages d'Hérode et de ses soldats (*23*, *11*) ainsi que les moqueries dont Jésus est l'objet après son arrestation (*22*, *63-65*) constituent un certain équivalent de cette péricope.

Quelques éléments sont autrement placés. L'annonce de la trahison suit l'institution de la cène, tandis qu'elle la précède chez Marc. L'annonce du reniement de Pierre est placé avant et non après le départ pour Gethsémané. Enfin le reniement de Pierre précède la comparution de Jésus devant le sanhédrin, ceci étant d'ailleurs en rapport avec le fait que Luc ne rapporte qu'une seule séance du sanhédrin.

Les récits de Luc qui n'ont pas d'équivalent chez Marc sont d'abord une partie du récit de l'institution de la cène (*22*, *15-20*), la discussion sur la première place au cours du dernier repas (*22*, *24-30*), la parole sur les deux épées (*22*, *35-38*), la comparution de Jésus devant Hérode (*23*, *6-12*), la proclamation de l'innocence de Jésus par Pilate (*23*, *13-16*), les lamentations des femmes de Jérusalem sur Jésus (*23*, *27-32*) et l'épisode du brigand converti (*23*, *39-43*). La liste ci-dessus ne comprend

pas diverses additions plus petites qu'on relève dans plusieurs péricopes.

Le récit de la résurrection est constitué, après la découverte du tombeau vide (*24, 1-11*), par l'épisode des disciples d'Emmaüs (*24, 13-35*), par l'apparition de Jésus aux disciples réunis à Jérusalem (*24, 36-49*) et par le récit de l'Ascension (*24, 50-53*).

IV. — Le caractère littéraire de l'évangile[1]

Les intentions de Luc dans la composition de son évangile ont été indiquées par lui-même dans le prologue mis en tête de son récit. Si son but dernier, comme celui des autres évangélistes, est de servir les intérêts de la foi en montrant la solidité des faits sur lesquels elle repose, il entend les servir par un récit plus complet, mieux ordonné, remontant plus haut et reposant sur une enquête plus complète que celle de ses prédécesseurs. Comme l'a justement remarqué Abbott (art. *Gospels*, *E. B.*, *II*, col. 1789), avec Luc, c'est une province littéraire nouvelle qu'on aborde, on n'a plus affaire à une œuvre, sinon anonyme du moins

1. V. O. Janssen, *Der literarische Charakter des Lukasevangeliums*, *Diss.*, Iéna, 1917. Nous ne connaissons que le titre de cette dissertation.

impersonnelle, écrite en vue d'un public indéterminé. C'est un livre qu'un auteur écrit en son nom personnel et dédie nommément à un individu. L'élément personnel joue donc un rôle plus considérable que chez Matthieu et chez Marc, dans le dessein de son œuvre tout au moins, car, pour ce qui est de son exécution, on peut constater que Luc, comme ses devanciers, est dominé par les matériaux qu'il met en œuvre et que c'est seulement dans une mesure extrêmement restreinte qu'il les organise et les adapte à son plan particulier[1].

Dans quelle mesure Luc a-t-il réalisé son dessein de donner un récit plus solide, plus complet et

1. Bousset, art. *Evangelien (synoptische)*, *R. G. G.*, *II*, col. 717 s.; Ed. Meyer, *Ursprung*, *I*, p. 2. 8. Nous ne pouvons donc entièrement souscrire à l'opinion de Lagrange (*Lc.* p. cxxix s.), qui revendique pour Luc, au sens plein du mot, la qualité d'historien. Pour Lagrange, Luc est un historien aussi exigeant que Polybe pour la réalité des faits. « Quand, dit-il, on a écrit un prologue comme celui de Luc, on ne saurait être un fabuliste qui divertit son public. On est historien comme Polybe ou imposteur comme Philostrate » (p. cxxx). Raisonner ainsi c'est, nous semble-t-il, confondre les intentions de l'auteur avec ce que les matériaux dont il disposait lui permettaient de réaliser. De ce que Luc n'a pas mis « devant Hérode ou Pilate une harangue sur les lèvres de Jésus » (p. cxxx) il ne faut pas conclure qu'il n'a rien ajouté de lui-même à son récit car, sur ce point, la tradition était déjà assez ferme pour ne plus pouvoir être altérée. Enfin, il faut avoir son siège fait d'avance pour se laisser convaincre par l'argument suprême de Lagrange : « Luc nous a fait connaître son intention et l'Église a jugé qu'il l'avait exécutée en toute droiture » (p. cxxxiii).

mieux ordonné que ses devanciers et de quels éléments a-t-il disposé pour atteindre le but qu'il s'était proposé ? Il ne semble pas que son récit puisse être considéré comme complet, en ce sens qu'il aurait absorbé tout ce qui, de son temps, existait en fait de tradition évangélique ; il ne peut non plus l'être dans cet autre sens qu'il présenterait un enchaînement sans lacunes. Dans bien des cas, en effet, nous l'avons vu, on constate chez lui de simples juxtapositions de récits sans cohérence réelle.

Il a cependant eu l'intention de présenter un tableau mieux enchaîné. La manière dont, par exemple, il place en tête de son récit la scène de Nazareth, le soin qu'il met à éviter les doublets que présentait chez Marc le groupe des multiplications [1], la simplification qu'il fait subir à la disposition géographique de cette même partie du récit, son effort pour marquer, dans la section, qui lui est propre, le fait que Jésus se dirige vers Jérusalem, tout cela est caractéristique et marque une préoccupation que, si on ne reculait pas devant un anachronisme, on pourrait appeler une

1. K. L. Schmidt, *Der Rahmen des Lebens Jesu*, p. 214. Ceci est d'autant plus caractéristique que l'on ne peut, comme on l'a fait parfois, attribuer à Luc un principe absolu d'éviter les doublets. Il y en a en effet dans son récit; le plus caractéristique est celui qui est constitué par la mission des douze (*9, 1-6*) et par celle des soixante-dix (*10, 1-16*). Voir Plummer, *Lc.*, p. xxviii.

préoccupation critique. Le soin qu'il met, d'autre part, à marquer, par les indications chronologiques de *2*, *1* et de *3*, *1-2*, les synchronismes de l'histoire évangélique révèle un souci d'historien[1]. Mais, nous l'avons vu, dans tout cela il n'y a pas autre chose que des corrections ou des remaniements rédactionnels. Luc n'a pas disposé de renseignements directs qui lui auraient permis d'ordonner la matière de la tradition dans un cadre solide répondant au développement réel des événements. La preuve qu'il en est bien ainsi résulte du fait que, malgré ce qu'il considérait comme des insuffisances des récits antérieurs, Luc en a été réduit à adopter le plan de Marc en se bornant à des retouches qui ne sont pas toujours heureuses et en y intercalant, en deux blocs principaux, les matériaux qu'il ajoutait.

Le souci qu'a eu Luc d'être historien et écrivain différencie son œuvre de celles des autres évangélistes sur un point qui n'est pas sans importance. Tandis que ceux-ci rapportaient les divers épisodes de l'histoire évangélique, à cause de l'enseignement religieux et moral qui s'en dégageait, Luc,

1. PLUMMER (*Lc.*, p. XLVII) remarque que Luc est l'auteur du Nouveau Testament qui emploie le plus souvent les mots « année » (26 fois contre 23 dans le reste du N. T.) et « mois » (10 fois contre 8). Ce que Plummer dit du souci chronologique de Luc paraît cependant exagéré.

pour qui cet intérêt sans doute reste primordial, s'attache à faire revivre les personnages qu'il met en scène. Plummer observe qu'en raison de ce fait le sixième siècle n'a pas été loin de la vérité quand il a fait de Luc un peintre (PLUMMER, *Lc.*, p. XLVI). Les procédés employés pour colorer ainsi le récit sont divers. Ce n'est pas toujours l'addition de détails. Nous avons vu que Luc laisse tomber bien des traits pittoresques qui se trouvaient dans Marc. Il en ajoute cependant quelques-uns, soit aux récits de Marc, soit à ceux de ses autres sources (PLUMMER, *Lc.*, p. XLVII). On peut citer, par exemple, la perplexité du peuple qui se demande si Jean ne serait pas le Christ (*3*, *15*), la prière de Jésus au moment du baptême (*3*, *21*), le commandement de Jésus à la fièvre auprès du lit de la belle-mère de Pierre (*4*, *39*), la foule qui va à la recherche de Jésus et le prie de ne pas la quitter (*4*, *42*), Jésus passant la nuit en prières sur la montagne avant le choix des douze apôtres (*6*, *12*). Un procédé qui sert souvent à donner au récit plus de vie et de couleur est l'antithèse (PLUMMER, *Lc.*, p. XLVII). Il suffit de rappeler comme exemples de ce procédé l'orgueil du pharisien qui reçoit Jésus à sa table et l'humilité de la pécheresse qui oint les pieds du Seigneur (*7*, *37 s.*), l'homme riche et Lazare (*16*, *19-31*), Marthe et Marie (*10*, *38 s.*), l'ingratitude des Juifs et la reconnaissance du lépreux

samaritain (*17*, *15 s.*), le pharisien et le publicain (*18*, *9-14*), l'hostilité des autorités juives et la sympathie du peuple (*19*, *47-48*).

Enfin, un dernier trait contribue à donner au récit de Luc cette vie qui est un des charmes du troisième évangile, c'est le caractère domestique et familier de beaucoup des épisodes qu'il raconte (Plummer, *Lc.*, p. xlviii). Les scènes de repas sont particulièrement nombreuses chez Luc (repas chez le pharisien : *14*, *1 s.* ; souper d'Emmaüs : *24*, *30*), il y a des scènes d'intimité comme Jésus chez Marthe et Marie (*10*, *38-42*), des images familières comme la parabole de la drachme perdue (*15*, *8-10*) ou comme l'image de l'homme qui vient de nuit demander du pain à son voisin (*11*, *5-8*).

Une des caractéristiques du style de Luc est sa grande variété. Comme le remarque Plummer (*Lc.*, p. l), quand on passe de Luc, *1*, *4* à Luc, *1*, *5*, on a l'impression de passer d'un chapitre de Xénophon à un chapitre des LXX. Dans une certaine mesure, cette variété est voulue, et l'on peut, avec le P. Lagrange (*Lc.*, p. cm), admettre que Luc a senti que c'était une convenance du sujet de ne point traiter la tradition évangélique selon les procédés de la prose grecque élégante, car c'eût été la défigurer et lui imposer un vêtement grec qui n'était pas fait pour elle. Harnack (I, p. 152) admet que cette variété du style, ce coloris particulière-

ment hébraïque de l'évangile de l'enfance, notamment, sont le résultat d'intentions systématiques et viennent d'un procédé artificiel. Il semble y avoir dans cette opinion un peu d'exagération, car il n'est pas possible de faire entièrement abstraction de l'influence qu'a pu exercer sur Luc la forme des matériaux oraux ou écrits qu'il utilisait. Il paraît légitime d'admettre l'action simultanée et convergente de deux causes : adaptation du style à la nature des récits et influence des sources, le rôle de chacune d'elles restant naturellement impossible à déterminer avec précision (PLUMMER, *Lc.*, p. XLIX).

La maîtrise de Luc en matière de grec se manifeste à la fois par une construction plus souple et plus variée et par l'emploi d'un vocabulaire plus riche et plus voisin de celui des auteurs classiques que ceux de Marc et de Matthieu.

Comme l'a remarqué Norden[1], Luc est plus proche de l'usage classique que les autres évangélistes. Son récit est mieux lié, ce qui est réalisé tantôt par la substitution de participes à des verbes à un temps défini, tantôt par un emploi plus abondant des particules de liaison[2]. Les pré-

1. *Antike Kunstprosa*, p. 485; ED. MEYER, *Ursprung*, *I*, p. 9. Voir LAGRANGE, *Lc.*, p. CIX S.

2. L'emploi de δέ, de οὖν, de γάρ par exemple est beaucoup plus fréquent chez Luc que chez Matthieu et Marc.

sents historiques sont moins nombreux, les constructions incorrectes ou embarrassées sont plus rares, les mots condamnés par les grammairiens sont évités. Luc emploie onze fois l'optatif qui ne se trouve ni chez Matthieu ni chez Jean et une seule fois chez Marc. C'est l'indice d'une certaine culture. Il en faut dire autant de l'attraction du relatif qui ne se trouve qu'une fois chez Marc et deux fois chez Matthieu et qui est fréquente chez Luc[1].

Plummer (*Lc.*, p. LXII s.) a noté quelques expression particulières à Luc, ou employées par lui d'une manière particulièrement fréquente. Relevons seulement dans cette liste l'emploi de l'infinitif précédé de l'article, celui de πρός après les verbes signifiant parler ou répondre, θαυμάζειν ἐπί (et non τί), l'emploi, comme substantif, du participe précédé de l'article, la fréquence du pronom αὐτός.

L'évangile de Luc présente un certain nombre d'hébraïsmes qui semblent dus à l'influence des LXX, car les citations de l'Ancien Testament ne révèlent jamais la connaissance directe du texte hébraïque (LAGRANGE. *Lc.*, p. XCVIII, cf. PLUMMER, *Lc.*, p. LX). Parmi ces hébraïsmes on peut relever l'em-

1. LAGRANGE, *Lc.*, p. CXIV. Cf. J. VITEAU, *Étude sur le grec du Nouveau Testament: Le Verbe, syntaxe des Propositions*, Paris, 1893, p. 5. BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik*, § 65, 2. § 294.

ploi de ἐγένετο ou de καὶ ἐγένετο [1], de καὶ ἰδοὺ, ἐνώπιον, πρόσωπον, ποιεῖν ἔλεος μετὰ, μεγαλύνειν ἔλεος μετὰ, ποιεῖν κράτος, ἐκ κοιλίας μητρὸς, l'emploi de compléments de même racine que le verbe dont le type est ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα. Seul des synoptiques, Luc a les termes de βάτος, κόρος, σίκερα transcrits par les LXX de l'hébreu ; il emploie 27 fois la forme hébraïsante Ἱερουσαλήμ et 4 fois seulement la forme hellénisée Ἱεροσόλυμα.

Les aramaïsmes proprement dits sont moins nombreux. Il y en a cependant qui sont fort nets, tel l'emploi de la conjugaison périphrastique, la construction ἀποκριθεὶς εἶπεν, l'emploi du verbe ἄρχεσθαι comme auxiliaire, la fréquence des pronoms aux cas obliques, le substantif au génitif remplaçant l'adjectif (Lagrange, *Lc.*, p. cIII). D'un autre côté Luc évite un certain nombre de termes araméens qui se trouvaient chez Marc. Il substitue ζηλωτής à Καναναῖος (*6*, *15*), Κρανίον à Γολγοθᾶ (*23*, *33*). Il emploie διδάσκαλε ou ἐπιστάτα plutôt que ῥαββεί. Ἀμήν est rare chez lui et souvent remplacé par ἀληθῶς (*9*, *27* ; *12*, *44* ; *21*, *3*) ou par ἐπ' ἀληθείας (*4*, *25* ; *22*, *59*), Νομικός est employé au lieu de γραμματεύς (*7*, *30* ; *10*, *25*, etc.), δαιμόνιον est précisé par l'adjectif ἀκάθαρτον (*4*, *33*). (Plummer, *Lc.*, p. xxxIV).

2. Viteau, *Étude sur le grec du Nouveau Testament, comparé avec celui des Septante, sujet, complément et attribut*, Paris, 1896, p. 82 s.

Il vaut la peine de relever que Luc a évité les mots latins qui se trouvaient chez Marc. Blass, (*Grammatik*, § 406) a relevé quelques constructions comme δὸς ἐργασίαν (*12, 58*), qui trahissent l'influence du latin ; mais il n'est pas certain que cette influence se soit exercée directement et que les expressions considérées n'aient pas pénétré dans le grec hellénistique dès avant Luc (Lagrange, *Lc.*, p. cxxviii).

Le vocabulaire de Luc est, avec celui de Paul, le plus riche du Nouveau Testament (voir, *Intr.*, *III*, p. 132 s.) : il comprend (évangile et Actes) 2697 termes dont 715 ne se trouvent pas ailleurs dans le Nouveau Testament. Les mots particuliers à Luc se rencontrent en majeure partie dans les LXX et dans le grec classique et post-classique. Les contacts avec la langue médicale n'ont pas une importance suffisante pour qu'on puisse conclure que l'auteur du troisième évangile était un médecin.

Une remarque doit encore être faite sur le vocabulaire de Luc, c'est qu'il présente des contacts assez importants avec celui de Paul. Les relevés faits par Hawkins (p. 154 s.), Plummer (*Lc.*, p. liv s.) et Lagrange (*Lc.*, p. cxx s.) sont significatifs. Certains des termes qu'affectionne Paul comme πίστις, χάρις, ἔλεος, ἄφεσις ἁμαρτιῶν, πνεῦμα ἅγιον, sont employés chez Luc plus fréquemment que dans

les autres évangiles (PLUMMER, *Lc.*, p. XLIII). Il ne faut cependant pas exagérer la portée de ce fait. Nous avons vu, en effet (voir p. 419), que l'évangile de Matthieu, lui aussi, présente, au point de vue du vocabulaire, des contacts avec les épîtres.

V. — LES SOURCES DE L'ÉVANGILE

Les éléments de l'évangile de Luc qui correspondent à des récits de Marc et qui en proviennent représentent un peu moins des deux cinquièmes de l'ensemble, environ 38,70 0/0 ; ceux qui n'ont d'équivalent que chez Matthieu et qui, par suite, peuvent être attribués aux Logia équivalent à peu près à un cinquième du livre (20,20 0/0). Les éléments particuliers à Luc forment donc la partie la plus étendue de son évangile, un peu plus des deux cinquièmes (41,10 0/0). Parmi eux se rencontrent quelques-uns des morceaux les plus caractéristiques et les plus beaux de la tradition évangélique, quelques-uns de ceux qui en constituent les plus purs et les plus incontestables joyaux [1].

La question des sources particulières de Luc pose donc un problème d'une toute particulière

1. JOH. WEISS, *Schr.*, *I* [4], p. 394 ; BOUSSET, art. *Evangelien (synoptische)*, *R. G. G.*, *II*, col. 718.

importance. Il convient, avant d'indiquer dans quelle direction on en peut chercher la solution, de donner une idée de quelques-unes des théories qui ont été soutenues, non pas dans l'intention de tracer un tableau complet des recherches entreprises à ce sujet, mais seulement pour faire connaître le type des solutions proposées et préciser ainsi la position du problème.

1° *Les principales théories sur les sources de l'évangile de Luc.*

La théorie la plus simple peut-être que l'on puisse concevoir consisterait à admettre que Luc a recueilli auprès des témoins oculaires qu'il a été à même d'interroger les matériaux par lesquels il a complété et, sur certains points, corrigé ses sources, écrites c'est-à-dire Marc et les Logia. C'est cette théorie qu'indique, par exemple, le P. Lagrange (*Lc.*, p. LXXXVI-XCII). Cet auteur pense que les tentatives pour déterminer les sources écrites des parties propres à Luc sont vouées à un échec certain. La solution du problème doit, selon lui, être cherchée dans une autre direction dont l'idée est suggérée par l'allusion du prologue à ceux qui ont été à l'origine les témoins oculaires (*1, 2*). Pour l'évangile de l'enfance, il pense à des récits qui, directement ou indirec-

tement, remontent à Marie. Pour les autres morceaux, il croit que l'on pourrait penser à Jeanne, femme de Chouza (*8*, *2*), à Manaen, frère de lait d'Hérode (*Actes*, *13*, *1*), au diacre Philippe (*Actes*, *8*, *5*), à Jean fils de Zébédée, à Cleopas (*24*, *18*), à d'autres encore peut-être. Cette théorie appelle diverses réserves. Elle est d'abord entièrement conjecturale et par là même invérifiable ; de plus la nature de plusieurs récits considérés — et ceci vaut particulièrement pour l'évangile de l'enfance — empêche absolument de les attribuer à des témoins oculaires ; enfin Lagrange tire de *Lc.*, *1*, *2* bien plus que ne contient ce texte. Il y est question des témoins oculaires qui ont transmis le récit des faits, mais rien n'indique que Luc les ait directement consultés. Si tel avait été le cas, il n'aurait pas manqué de le dire expressément pour relever ainsi la valeur de son récit.

Les réserves qu'appelle la théorie du P. Lagrange valent aussi contre celle de F. Dibelius (*Die Herkunft der Sonderstücke des Lukasevangeliums*, *Z. N. T. W.*, *XII*, 1911, p. 325-343). S'appuyant sur le passage *Actes 11*, *28* pour lequel il adopte la leçon du texte occidental [1], cet auteur fait de Luc un membre de la communauté d'Antioche à ses débuts et admet qu'il a été à même de recueil-

1. Sur la fragilité de cette opinion, voir *Intr.*, *III*, p. 86 s.

lir auprès des hellénistes dispersés par la persécution de précieuses informations. A Antioche il a aussi connu Manaen (*Actes, 13, 1*), de qui il tient ce qu'il dit d'Hérode. Les prêtres convertis dont parle *Actes, 6, 7* ont pu lui raconter les épisodes de l'évangile de l'enfance qui s'étaient déroulés dans le Temple. Les premières informations de Luc remonteraient ainsi à une date fort ancienne. Plus tard — au cours du second voyage missionnaire de Paul — Luc fut en rapport avec Silas ; plus tard encore, il connut Philippe à Césarée et à Rome des palestiniens comme Andronicus, Junias et Rufus (*Rom., 16, 7. 13*).

Antérieurement à Dibelius et à Lagrange, Harnack (*I*, p. 108 s.) avait présenté une théorie qui peut être rapprochée des leurs, mais dont la portée est toute différente. Ce serait bien de la communauté primitive par l'intermédiaire du diacre Philippe et de ses sept filles vierges et prophétesses que Luc tiendrait ses informations particulières [1], mais Harnack estime que ces traditions jérusalé-

1. Pour justifier cette opinion, Harnack fait valoir différents faits : 1° Luc a séjourné à Césarée chez Philippe et a connu ses filles (*Actes, 21, 9*). 2° Papias (Eusèbe, *h. e., III, 39, 9*) commentait des récits qu'il croyait venir de filles de Philippe. 3° Les morceaux particuliers mettent souvent des femmes en scène. 4° Ils attribuent une grande importance à l'Esprit. 5° Ils mentionnent souvent la Samarie ; or Philippe avait évangélisé cette province.

mites ou judéennes sont de valeur historique minime et souvent entièrement légendaires. Par là Harnack échappe à l'une des plus sérieuses objections qui portent contre les théories de Dibelius et de Lagrange. Son système reste néanmoins conjectural et suppose que les morceaux particuliers à Luc présentent une homogénéité qu'ils ne paraissent pas avoir en réalité [1].

C'est aussi une source d'information homogène que suppose Bernhard Weiss dans une étude parue en 1907, mais qui est la conclusion d'une longue série de travaux antérieurs [2]. Pour B. Weiss, Luc a combiné à Marc et aux Logia une troisième source désignée par la lettre L. L'existence de cette source ne peut être ni établie ni, au contraire, écartée par de simples arguments de langue, de vocabulaire ou de style, puisque Luc ne s'est pas borné à reproduire ses

1. Plummer (*Lc.*, p. XXIII) admet aussi, mais sans prétendre expliquer ainsi la totalité des éléments particuliers au troisième évangile, que Luc a recueilli des informations d'abord dans l'entourage de Paul, puis à Jérusalem, à Césarée et à Rome.

2. *Die Quellen des Lukasevangeliums*, Stuttgart, Berlin, 1907. — Une théorie, dans les grandes lignes, au moins, analogue à celle de B. Weiss avait été exposée par Paul Feine, *Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte*, Gotha, 1891. De son côté A. Schlatter (*Die beiden Schwerter Lukas 22, 35-38. Ein Stück aus der besonderen Quelle des Lukas*, Gütersloh, 1916) a aussi soutenu que Luc avait disposé d'une source particulière homogène.

sources mais qu'il les a remaniées et, en une certaine mesure, récrites. C'est sur des considérations exégétiques que B. Weiss s'appuie pour attribuer à une source homogène la presque totalité des morceaux particuliers à Luc [1]. La disposition de cette tradition lui paraît, dans une large mesure, déterminée par des considérations d'ordre littéraire. Elle ne fournit donc pas de données qui permettraient de confirmer ou de corriger sur certains points le cadre du récit de Marc.

Cette théorie d'une source particulière homogène est admise par un certain nombre de critiques, tout au moins pour le grand fragment *9, 51-18, 14.* Schaarschmidt, par exemple (*Der Reisebericht im Lukasevangelium Luk., 9, 51-18 14*), *St. u. Kr.*, 1909, p. 12-28), croit que Luc a entendu raconter dans cette section le dernier voyage de Jésus de Galilée à Jérusalem, mais qu'en réalité le document qu'il utilisait rapportait plusieurs voyages. Ce fait résulterait, selon lui, de la triple mention du départ de Jésus pour Jérusalem (*9, 51; 13, 22; 17, 11*). Tout le morceau serait un fragment d'évangile et devrait être considéré non pas comme se plaçant à la suite de *9, 50* mais comme étant parallèle à l'ensemble de la tradition synop-

1. Il n'en excepte que quelques morceaux, comme, par exemple, la pêche miraculeuse (*5, 1-11*), qu'il regarde comme des remaniements de la tradition de Marc faits par Luc.

tique. Sans entrer dans la discussion de l'argumentation de Schaarschmidt, il suffit de noter que le manque complet d'homogénéité du fragment considéré constitue contre sa théorie une objection décisive.

La même raison oblige à écarter le système de Hawkins (*Three limitations to St Lucke's use of St. Mark's gospel*, *Studies*, p. 29 s.) qui, sans cependant se prononcer d'une manière formelle, incline à penser que l'hypothèse de compilation de sources diverses ne peut expliquer le « récit de voyage », auquel des indications comme celles de *9, 52. 56. 57; 10, 1. 38; 13, 22; 14, 25; 17, 11* donneraient une cohésion plus grande que celle des Logia. Il croit que Luc a abandonné ici le récit de Marc parce qu'il avait le sentiment de disposer d'un document de valeur supérieure. Le même auteur (*St. Luke's passion narrative considered with reference to the synoptic problem*, *Studies*, p. 76-94) admet que, pour la passion, Luc a utilisé, en même temps que le récit de Marc, une autre relation des événements qui avait cours dans le milieu paulinien [1].

Un certain nombre de critiques pensent que la

1. A. Wautier d'Aygalliers (*Les sources du récit de la passion chez Luc*, Alençon, 1920) n'admet une opinion semblable que pour un très petit nombre de fragments, notamment pour le récit de l'institution de la cène.

majeure partie des éléments propres à Luc doit être expliquée soit par l'emploi d'une forme particulière des Logia (Soltau, *Unsere Evangelien*, p. 43 s.; Stanton, *II*, p. 239), soit par la combinaison avec les Logia d'une source spéciale, combinaison déjà réalisée avant la rédaction de l'évangile [1].

Enfin, plusieurs critiques estiment qu'il n'est pas possible de rendre compte de tous les éléments particuliers du récit de Luc par une théorie relativement simple comme celles que nous venons de passer en revue. Wernle (*S. F.*, p. 92 s.), par exemple, estime qu'il y a lieu d'écarter les deux hypothèses extrêmes auxquelles on pourrait songer, celle d'un évangile particulier utilisé par Luc et celle d'inventions qui seraient à mettre entièrement à son compte. Le *Sondergut* de Luc n'apparaît pas comme une masse homogène; mais les morceaux qui le constituent peuvent être répartis en diverses catégories suivant l'impor-

1. Schmiedel (art. *Gospels*, *E. B.*, *II*, col. 1866) pense que Luc a utilisé à la fois les Logia et une édition ébionite des Logia. J. Vernon Bartlet (*The sources of St. Luke's Gospel*, *Studies*, p. 315-363) pense que Luc a utilisé, à côté de Marc, un document résultant de la combinaison des Logia et d'une source particulière. Streeter (*The Hibbert Journal*, oct. 1921) admet une théorie analogue en considérant cette seconde source comme un proto-Luc (d'après *Anglican theological review*, 1922, p. 338). Le système de Streeter est admis, avec quelques réserves par T. Stephenson, *Fresh light on the synoptic problem*, *Journ. of theol. St.*, 1922, p. 250-255.

tance plus ou moins grande qu'il faut, dans chacun d'eux, attribuer à l'élément rédactionnel [1] et suivant que la disposition qui leur est donnée est ou n'est pas à mettre au compte de Luc [2].

2° *Critique de la théorie d'une source particulière homogène.*

Pour l'étude des sources de Luc, nous laisserons provisoirement de côté les récits de l'évangile de l'enfance qui présentent un caractère particulier et demandent à être examinés à part.

Une première remarque nous paraît s'imposer, tant à la suite de l'analyse que nous avons essayé de faire de l'ensemble du récit que comme conclusion des observations que nous ont suggérées les diverses théories proposées, c'est qu'il ne paraît pas possible de rattacher tous les éléments particuliers à Luc à une source unique. Même si l'on n'envisage

1. Wernle (*S. F.*, p. 94) soutient avec raison qu'il y a chez Luc des morceaux qui résultent d'un travail de création littéraire. Tel est par exemple le cas de la guérison de l'hydropique un jour de sabbat. C'est l'illustration du logion *Mt.*, *12*, *11*. *Lc.*, *14*,5. Le récit est constitué essentiellement par la discussion sur le sabbat de *Mc.*, *3*, *1-6* et par l'idée de l'invitation chez un pharisien dont Luc a usé aussi au *ch. 7* et au *ch. 11*.

2. Avec des nuances diverses se prononcent également contre la thèse d'une source homogène particulière à Luc : Schmiedel (art. *Gospels*, *E. B.*, *II*, col. 1866) ; Plummer (*Lc.*, p. xxv s.), etc.

que le contenu du grand fragment *9, 51-18, 14*, on ne trouve pas autre chose qu'une compilation sans enchaînement, ni logique, ni chronologique. Les morceaux qui la constituent n'ont pas la même origine, puisque certains sont en contact avec la tradition de Marc, d'autres avec celle des Logia, tandis que d'autres encore n'ont de contact ni avec le premier, ni avec le second évangile. On a, il est vrai, remarqué que certains des morceaux particuliers à Luc trahissent un même sentiment d'hostilité contre la richesse et de bienveillance envers les pauvres, considérés comme ceux à qui l'Évangile s'adresse d'une manière très spéciale. La parabole de l'homme riche et de Lazare (*16, 19-31*) et, dans celle de l'économe infidèle, l'expression « le Mamon injuste » (*16, 11*) sont, à cet égard, caractéristiques. De cette observation on a parfois cru pouvoir conclure que Luc avait utilisé une source ébionite (de *ebion*, pauvre). Il faut cependant noter que cette tendance ne se reconnaît pas dans toutes les sections particulières à Luc. L'homme riche n'est pas toujours présenté comme un personnage antipathique. Le père de l'enfant prodigue, le bon Samaritain sont riches. Zachée — et ceci est plus important puisqu'il ne s'agit pas d'une parabole, — est riche même après avoir donné la moitié de ses biens, et Jésus déclare que « le salut est entré dans sa mai-

son » (*19, 1-10*). Jésus est si peu, en principe, hostile aux riches qu'il prend volontiers place, d'après Luc, à la table de pharisiens. La tendance ébionite, si tant est qu'elle existe, n'est pas propre à la source spéciale de Luc, puisqu'on la trouve exprimée dans les malédictions (*6, 24-26*) auxquelles leur étroite relation avec les Béatitudes empêche d'attribuer une autre origine que les Logia. Elle n'est pas non plus spéciale à Luc, puisque c'est Marc qui a conservé la parole, sans doute la plus ébionite de tout le Nouveau Testament : « Il est plus difficile à un riche d'entrer dans le Royaume des cieux qu'à un chameau de passer par le trou d'une aiguille » (*10, 25*). L'ascétisme, la défiance à l'égard de ce qui est richesse et jouissance ne sont donc pas propres à l'évangile de Luc et par suite ne peuvent servir ni à caractériser la physionomie de l'évangéliste, ni à établir l'unité de ses sources particulières (Jülicher, *Einl.*, p. 316).

On pourrait se demander si, à défaut d'unité de disposition et d'unité d'esprit, on ne trouverait pas, dans les morceaux particuliers à Luc, ce qu'on pourrait appeler une unité d'orientation géographique. L'évangile de l'enfance représente incontestablement une tradition judéenne, les apparitions du ressuscité sont localisées à Jérusalem ; par trois fois, dans le morceau particulier à

Luc, il est dit que Jésus se dirige vers Jérusalem (*9, 51 ; 13, 22 ; 17, 11*). Certains morceaux obligent ou du moins autorisent à admettre une localisation jérusalémite ou judéenne (par ex. : *10, 29 s. 38 s. 13, 1 s. 6 s. 34 s.*). Tout cela ne proviendrait-il pas d'une source qui, sous l'influence du rôle de l'Église de Jérusalem, tendait à transporter le centre de gravité du ministère de Jésus de Galilée en Judée ? Que cette tendance ait bien existé, c'est ce que l'évolution des récits d'apparitions et l'état actuel de la narration johannique ne permettent guère de mettre en question. Mais il y a lieu de remarquer d'abord que cette tendance ne suffit pas pour caractériser un document ; elle a dû, à un certain moment, agir sur l'ensemble de la tradition. En second lieu, si quelques morceaux de Luc ont un caractère judéen, rien dans le cadre et dans l'agencement du récit n'est disposé de manière à mettre ce caractère en relief ; il y a lieu de se demander s'il ne faut pas considérer les morceaux en question comme des débris de traditions réellement judéennes ou jérusalémites. Il faut en effet, nous l'avons vu, reconnaître au cadre du récit de Marc un caractère artificiel et attribuer au ministère judéen et jérusalémite de Jésus plus d'importance que ne l'indique la tradition synoptique.

3° *Luc, Marc et les Logia.*

Si l'on renonce à admettre pour tous les morceaux particuliers à Luc une origine unique et homogène, la première chose à faire avant d'en entreprendre le classement est de rechercher si quelques-uns d'entre eux ne peuvent pas être attribués aux deux principales sources du troisième évangile. Il n'y a — cela ressort de ce que nous avons exposé à propos du second évangile et du problème synoptique en général — aucune raison d'attribuer quelques éléments particuliers de Luc à un proto-Marc que le Marc canonique n'aurait qu'incomplètement reproduit ; mais le troisième évangile contient quelques morceaux directement apparentés à la tradition de Marc, soit qu'il faille y voir des remaniements, corrections ou développements de récits de Marc, soit qu'ils représentent des formes parallèles de la tradition, plus évoluées ou au contraire plus primitives que celles qu'on trouve dans le second évangile. A la première série appartient la notice sur l'emprisonnement de Jean-Baptiste (*3, 19-20*), réduction de l'histoire racontée par Marc (*6, 17 s.*) avec élimination de traits que les critiques estiment, à bon droit, suspects. Le récit de la première prédication de Jésus à Nazareth (*4, 16-30*)

est de même un remaniement de *Mc.*, *6*, *1-6 a*. Dans la seconde série, on peut faire figurer l'épisode de la pêche miraculeuse (*5*, *1-11*), développement du récit de la vocation des premiers disciples (*Mc.*, *1*, *16-20*), mais développement qui ne peut guère être attribué à Luc lui-même, puisqu'il semble avoir fait partie d'un récit du ministère galiléen utilisé dans le quatrième évangile [1]. L'histoire de la pécheresse aux pieds de Jésus (*7*, *36-50*) est une variante de l'onction de Béthanie (*Mc.*, *14*, *3-9*). La question du plus grand commandement (*10*, *25-28*) est donnée sous une forme qui paraît originale par rapport à celle qu'a conservée Marc (*12*, *28-34*). L'épisode de la femme qui proclame heureuse la mère de Jésus (*11*, *27-28*) peut difficilement être tout à fait indépendante de la déclaration de Jésus sur ses vrais parents (*Mc.*, *3*, *31-35*) aussi reproduite par Luc (*8*, *19-21*). Il y a certainement, de même, quelque relation entre la parabole du figuier stérile (*13*, *6-9*) et la malédiction du figuier (*Mc.*, *11*, *12-14*) [2] entre la guérison d'une femme le jour du sabbat (*13*, *10-17 s.*) et la guérison de l'homme à la main sèche (*Mc.*, *3*, *1-6*. *Lc.*, *6*, *6-11*), entre l'épisode de Zachée

1. Nous reviendrons sur cette question dans l'étude du quatrième évangile.

2. Dans ce cas, la priorité paraît être du côté de la tradition conservée par Marc.

(*19, 1-10*) et la vocation de Lévi (*Mc., 2, 13-14. Lc., 5, 27-28*).

Il faut, comme nous l'avons fait pour l'évangile de Matthieu, attribuer aux Logia une part importante des éléments particuliers à Luc. Deux cas sont à envisager ici : il y a d'abord un certain nombre de fragments qui sont si étroitement et si organiquement unis à des morceaux venant des Logia qu'on ne saurait leur attribuer une origine différente. Abstraction faite de quelques fragments de minime étendue, comme *9, 61-62*, on peut indiquer, comme entrant dans cette catégorie, la prédication de Jean-Baptiste à divers groupes (*3, 10-14*), qui ne peut être séparée de l'ensemble de la notice sur le précurseur, la parole sur le vin nouveau et le vin vieux (*5, 39*) jointe à la parabole des outres, les malédictions (*6, 24-26*) qui sont inséparables des Béatitudes, la parabole de la drachme perdue (*15, 8-10*) étroitement liée à celle de la brebis perdue, les paroles sur le feu et le baptême, et sur les signes des temps (*12, 49-50. 54-56*) à cause de leur relation avec *12, 51-53*, morceau que son parallélisme avec *Mt., 10, 34-36* conduit à attribuer aux Logia. A ces morceaux il faut peut-être ajouter la démarche des disciples qui demandent à Jésus de leur enseigner à prier (*11, 1*) qui sert d'introduction au Notre Père. L'attribution ici est toutefois moins certaine, car il se pour-

rait que nous ayons affaire à une introduction forgée par Luc. L'allusion à une prière enseignée par Jean-Baptiste n'est cependant pas favorable à cette hypothèse, et l'on peut parfaitement concevoir que Matthieu ait fait disparaître cette introduction pour attribuer directement à Jésus l'initiative de l'enseignement du Notre Père.

Dans une seconde catégorie nous ferons figurer les morceaux dont l'attribution aux Logia paraît se justifier par leurs affinités avec des éléments constitutifs du même recueil. Ici encore le degré de certitude de l'attribution varie suivant les cas. Il est très grand pour des morceaux qui ont presque des équivalents dans le fond premier des Logia. Tel est le cas de la mission des soixante-dix disciples (*10, 1-20*), pour les invectives contre les pharisiens (*11, 37 s.; 16, 14-15*), pour les appels à la vigilance (*12, 35-38; 21, 34-36*), pour la parole sur les jours de Lot (*17, 28-32*) et pour la dispute de préséance (*22, 24-30*). L'attribution est moins sûre quand on ne peut s'appuyer que sur des considérations relatives à l'allure générale et au caractère des morceaux. Néanmoins on peut, croyons-nous, envisager comme possible l'attribution aux Logia des morceaux suivants : le bon Samaritain (*10, 29-37*), la prière de l'ami (*11, 5-8*), le riche insensé (*12, 16-21*), « ne crains pas, petit troupeau » (*12, 32*), le salaire du serviteur (*12, 47-*

48), enseignements à propos des festins (*14*, *7-14*), l'homme qui veut bâtir une tour ou partir en campagne (*14*, *28-33*), l'enfant prodigue (*15*, *11-32*), l'économe infidèle (*16*, *1-12*), l'homme riche et Lazare (*16*, *19-31*), le serviteur inutile (*17*, *7-10*), le Royaume de Dieu au-dedans de vous (*17*, *20-21*), le juge inique (*18*, *1-8*), le pharisien et le publicain (*18*, *9-14*), la prophétie de la destruction de Jérusalem (*19*, *41-44*), et peut-être aussi Marthe et Marie (*10*, *38-42*) et Jésus refuse de se faire juge d'un différend (*12*, *13-15*). Il ne faut pas méconnaître que, parmi ces morceaux, il y en a, telle la prière de l'ami (*11*, *5-8*) ou la parabole du juge inique (*18*, *1-8*), qui pourraient bien être l'illustration et la mise en scène de paroles de Jésus, mais il paraît naturel d'admettre que la formation de ces morceaux est antérieure à Luc et ne peut lui être attribuée.

4° *Les sources particulières.*

Les éléments qui n'entrent dans aucune des deux catégories dont il vient d'être question, nous paraissent pouvoir être répartis en trois nouveaux groupes ; le troisième est formé par des traditions sur la nature et l'origine desquelles il n'est pas toujours possible de se prononcer. Nous y ferons figurer l'évangile de l'enfance avec la généalogie

(*1, 5-2, 53 ; 3, 23-38*), la résurrection du fils de la veuve de Naïn (*7, 11-17*), la notice sur les femmes qui suivent Jésus (*8, 1-3*), le mauvais accueil du village samaritain (*9, 51-56*), Marthe et Marie (*10, 38-42*), Jésus refuse de se faire juge d'un différend (*12, 13-14*), les Galiléens massacrés et la tour de Siloé (*13, 1-5*), le départ de la Galilée (*13, 31-33*), la guérison de l'hydropique (*14, 1-6*), celle des dix lépreux (*17, 11-19*), la tradition particulière sur l'institution de la cène (*22, 15 s.*), les récits d'apparitions (*24, 13-49*) et celui de l'Ascension (*24, 50-53*). Il convient de noter que la distinction entre les morceaux de cette catégorie et ceux de la première (traditions apparentées à celle de Marc), ne peut pas être faite d'une manière très rigoureuse. De même il est tel morceau de la troisième catégorie (par exemple, Marthe et Marie, *10, 38-42*, la cène, *22, 15 s.*) dont on peut se demander s'il ne devrait pas être plutôt attribué aux Logia. La valeur historique des éléments de la troisième catégorie est très inégale, puisqu'on y trouve des légendes poétiques comme l'évangile de l'enfance, des récits comme la guérison de l'hydropique (*14, 1-6*) qui apparaissent nettement comme des combinaisons artificielles dont tous les éléments constitutifs se retrouvent ailleurs et des morceaux comme la notice sur l'hostilité d'Hérode et le départ de la Galilée (*13, 31-33*), qui pour-

raient bien avoir conservé sur l'enchaînement des faits de la vie de Jésus, des indications répondant mieux à la réalité que le schéma dogmatique de l'évangile de Marc.

La délimitation entre les éléments qu'il faut attribuer à la quatrième et ceux qu'il y a lieu de mettre dans la cinquième catégorie est très délicate et ne peut toujours être faite avec une absolue précision. Dans ces deux catégories, nous faisons entrer ce qui représente l'apport personnel de Luc, les additions qu'il a faites aux sources qu'il a suivies. Cet apport est formé de deux éléments ; il y a, d'une part, ce qui est sa propre création comme le prologue (*1,1-4*), très probablement les synchronismes du ministère de Jean-Baptiste (*3,1-2*), les notices sur le voyage vers Jérusalem (*9,51 ; 17,11*), la mise en scène de beaucoup de récits, comme par exemple le repas chez un pharisien un jour de Sabbat (*14,1*). Tout cela représente un élément rédactionnel. Mais, d'autre part, on relève dans le récit de Luc certains détails ajoutés à la tradition antérieure, mais trop intimement unis à elle pour avoir jamais eu une existence indépendante. Il faut se demander si Luc les a incorporés à son récit, parce que la tradition les lui fournissait ou bien s'il les a créés. Ces morceaux, qui se trouvent notamment dans l'histoire de la passion, ont un caractère et une tendance

apologétiques évidents. Il y en a, parmi eux, que le travail de rédaction et de remaniement pratiqué par Luc sur ses sources suffit à expliquer, par exemple, la transformation du récit de la comparution de Jésus devant le sanhédrin, les accusations portées par les Juifs contre Jésus devant le tribunal de Pilate (*23, 2*), la double proclamation de l'innocence de Jésus par Pilate (*23, 4-5. 13-16*). D'autres, au contraire, tel l'épisode de la comparution devant Hérode (*23, 6-16*), peuvent difficilement être des créations de Luc, ce qui n'augmente pas d'ailleurs leur valeur historique. En tout cas, le caractère nettement tendancieux et apologétique de toutes ces additions doit faire penser à une adaptation de plus en plus parfaite du récit de la passion aux besoins de la polémique et de la prédication chrétiennes et non à l'utilisation d'un récit homogène et indépendant.

Nous croyons qu'il vaut mieux renoncer à établir entre les morceaux de la quatrième et de la cinquième série une délimitation trop précise; nous nous bornons donc à indiquer ici les morceaux autres que ceux qui ont été nommés ci-dessus qui appartiennent à l'une ou à l'autre de ces catégories. Ce sont : la notice sur la vie de Jésus à Jérusalem (*21, 37-38*), les deux épées (*22, 35-38*), l'ange à Gethsémané et la sueur de sang (*22, 43-45*), les femmes de Jérusalem pleurant sur

Jésus (*23, 27-32*), « Père, pardonne-leur » (*23, 34ª*), les deux brigands (*23, 39-43*), la foule se frappe la poitrine après avoir vu mourir Jésus (*23, 48*), les femmes préparent des aromates (*23, 55-56*).

5° *L'évangile de l'enfance.*

Il convient de revenir maintenant sur l'évangile de l'enfance, non pas pour faire des deux chapitres qui le constituent une étude complète, mais pour présenter seulement quelques observations sur les morceaux qui le constituent[1]. Nous avons déjà noté, à propos de l'évangile de l'enfance de Matthieu, le caractère différent et inconciliable des récits du premier et du troisième évangiles et la contradiction que présentent avec l'ensemble de la tradition évangélique des récits d'après lesquels des événements extraordinaires auraient marqué l'entrée de Jésus dans le monde. Il faut noter d'abord la couleur fortement hébraïque de ces deux chapitres et notamment des hymnes qu'ils contiennent et qui donnent à ce cycle de traditions à la fois son caractère lyrique et sa haute tonalité

1. Voir, outre la littérature citée p. 427 n. 1, J. Hillmann, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas*, *Jahrb. f. prot. Th.*, *XVII*, 1891, p. 192-261 ; Hugo Gressmann, *Das Weihnachtsevangelium auf Ursprung uud Geschichte untersucht*, *Religion und Geisteskultur*, 1914, p. 76-108.

religieuse. On ne peut douter que ces récits soient originaires du pays de Juda et émanent de ces milieux judéens d'intense piété où l'on attendait la délivrance d'Israël. Très caractéristique est la manière dont sont entremêlées et étroitement unies les histoires relatives à Jean-Baptiste et à Jésus. Dans ce fait, comme dans le tressaillement de l'enfant dans le sein d'Élisabeth quand Marie la salue, on peut voir l'effet de la tendance souvent constatée à complètement intégrer l'histoire de Jean-Baptiste dans l'Évangile et à subordonner Jean-Baptiste à Jésus. On peut noter aussi que le rôle plus important joué par Marie dans le récit de Luc et l'effacement de Joseph, témoignent d'une évolution de la légende qui prépare déjà le culte de la Vierge (Ed. Meyer, *Ursprung*, *I*, p. 65).

On peut douter que la tradition reproduite par Luc soit tout à fait homogène. L'attitude de Marie dans l'épisode de Jésus à douze ans dans le Temple (*2, 41-52*) ne se comprend pas après les prophéties qui ont précédé la naissance de son enfant. Mais surtout il y a lieu de douter du caractère primitif des versets *1, 34-35*[1], les deux seuls qui

1. Leur caractère secondaire est admis notamment par Hillmann, *die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas, Jahrb f. prot. Theol., XVII*, 1891, 221 s.; Harnack, *Zu Lukas 1. 34-35, Z. N. T. W., II*, 1901, p. 53 s.; H. Usener, *Geburt und Kindheit Christi, Z. N. T. W., IV*, 1903, p. 16. Leur caractère primitif est par contre défendu notamment par J. Halévy, *Études évangé-*

supposent nettement l'idée de la naissance virginale. La suppression de ces deux versets laisserait un texte parfaitement cohérent et satisfaisant; au contraire la question de Marie, « Comment cela arrivera-t-il puisque je ne connais pas d'homme? » ne se comprend pas dans la bouche d'une jeune fille fiancée qui doit, tout naturellement, penser que la prophétie se rapporte à l'enfant qui naîtra de son prochain mariage. De plus, il y a contradiction entre *1, 32*, où l'enfant sera appelé « Fils du Très Haut » parce qu'il sera l'héritier du trône de David, et *1,35* où le terme de Fils de Dieu est expliqué par la naissance surnaturelle. Enfin, une tradition qui faisait de Marie la cousine d'Élisabeth (*1,36*), laquelle était de la famille d'Aaron (*1, 5*) ne pouvait faire de Jésus le descendant de David (*1,32*) que par son père Joseph.

Le caractère secondaire de *1, 34-35* nous paraît ainsi certain. Il n'en résulte pas nécessairement que ces deux versets aient été postérieurement interpolés dans le troisième évangile. Rien n'autorise, en effet, à prêter à Luc une logique plus rigoureuse ou un sens critique plus aiguisé que celui du rédacteur qui aurait introduit ces versets ou des millions de lecteurs qui ont lu le récit sans y apercevoir de contradiction.

liques, *I*, Paris, 1903, p. 170 s.; G. H. Box, *The Gospels Narratives of the Nativity*, *Z. N. T. W.*, *VI*, 1905, p. 91, etc.

Les matériaux propres à Luc doivent donc être ramenés à des sources assez diverses, et ceci jette un jour intéressant sur la manière dont ils ont été mis en œuvre. L'évangéliste qui ne disposait pas de traditions solides sur la place où ils devaient être mis s'est borné à les intercaler dans le fil de la narration de Marc, principalement en deux blocs compacts (*6*, *20-8,3* ; *9*, *51-18*, *14*)[1].

1. On parle parfois d'un contact de Luc avec la « tradition johannique » (H. Zimmermann, *Lukas und die Johanneische Tradition*, *St. u. Kr.*, 1903, p. 586-605 ; J. Wellhausen, *Lc.*, p. 8. 11. 46. 53 s. 123. *Einl.*, p. 57 ; Harnack, *I*, p. 157 s. ; Schmiedel, art. *Gospels*, *E. B.*, *II*, col. 1794). Il y a en effet quelques rapprochements assez curieux à faire, à propos de Marthe et Marie par exemple, du grand-prêtre Hanne (*Lc.*, *3*, *2. Actes*, *4*, *6. Jn.*, *18*, *13. 24*), de Jésus ne revenant pas directement de Judée à Capernaum, de la Samarie, de l'épisode des pieds lavés chez Jean qui n'est que l'illustration de l'exhortation au service placée par Luc au cours du dernier repas, de l'ἀνάλημψις comme terme du ministère de Jésus (*Lc.*, *9*, *51. Jn.*, *13*, *1.*), de Jésus échappant aux embûches de ses adversaires (*Lc.*, *4*, *29. Jn.*, *8*, *59* ; *10*, *39* ; *12*, *36*), de la pêche miraculeuse, de la première apparition du ressuscité à Marie-Madeleine, etc. Ces faits, si intéressants qu'ils soient, ne suffisent pas pour établir l'existence d'une tradition dont dépendraient à la fois Luc et Jean. Ils semblent devoir être expliqués plutôt par le fait que Luc et Jean représentent l'un et l'autre un stade assez avancé du développement de la tradition. Il y aura lieu de revenir sur la question dans l'étude du quatrième évangile.

VI. — Les idées théologiques [1]

Ce n'est que dans une mesure restreinte que l'on peut parler d'idées théologiques et religieuses propres à l'évangile de Luc. Sur ce point, il en est de lui comme des deux premiers évangiles. Si Luc reflète les idées du christianisme primitif sous la forme qu'elles avaient prise dans le milieu où et pour lequel il travaillait, il a dû le faire d'une manière toute spontanée, et rien n'autorise à supposer qu'il se soit rendu compte que ses formules pouvaient différer de celles qui avaient cours dans d'autres milieux. En tout cas, Luc n'a pas composé une œuvre de parti : son évangile ne ressemble en rien à un pamphlet qui servirait la gloire de tel missionnaire ou apôtre chrétien au détriment de tel autre (Plummer, *Lc.*, p. xxxvi). Il est généralement admis que l'évangile de Luc reflète le type paulinien et universaliste du christianisme. Il ne contient cependant rien qui puisse être interprété dans un sens défavorable aux Douze. Il a, par contre, conservé bien des traits qu'il n'aurait pas manqué de faire disparaître, s'il avait eu le parti pris de les dénigrer. Il a, par exemple, la parole sur les douze apôtres siégeant sur douze

1. Holtzmann, *Nt. Th.*, *I*, p. 515 s.

trônes pour juger les douze tribus d'Israël (*22, 30*) et celle qui leur confie la charge de convertir toutes les nations (*24,47*). Fait plus caractéristique encore, Luc a omis certains traits de la tradition de Marc, qui pouvaient paraître peu favorables aux apôtres[1], et cela nous prouve que dans la glorification de l'apostolat qui résulte de l'évolution de la tradition, il n'a pas fait de distinction entre l'apostolat paulinien et celui des Douze.

Le trait qui caractérise le plus nettement le christianisme de l'évangile de Luc, c'est sa tendance universaliste[2]. Comme le déclare le vieillard Siméon, Jésus est « une lumière de révélation pour tous les païens » (*2, 32*), et cela est d'autant plus caractéristique que le point de vue original des hymnes des deux premiers chapitres est nettement judéo-chrétien (*1, 68 s.*). L'universalisme de la vocation au salut résulte d'un grand nombre de textes[3] et aussi de la manière dont sont mis en scène les Samaritains et les péagers[4]. Quelques

1. Par ex. : la réprimande à Pierre (*Mc., 8, 33*), la demande des fils de Zébédée (*Mc., 10, 37*), la fuite des apôtres (*Mc., 14, 50*). Tous ces traits ont été reproduits par Matthieu.

2. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, I[3], Leipzig, 1915, p. 43.

3. *3, 6; 4, 25 27; 7, 9; 13, 29; 21, 24.* Il faut remarquer aussi que Luc fait remonter la généalogie de Jésus jusqu'à Adam (*3,38*) pour faire de lui le sauveur du genre humain.

4. *3, 12-13; 5, 27-32; 7, 37-50; 9, 51-56; 10, 30-37; 15, 1-2. 11-32; 17, 11-29; 28,9-24; 29, 2-20; 23, 43.*

traits hostiles aux païens qui se trouvent dans Matthieu (*Mt.*, *7*, *6*; *18*, *17*) n'ont pas d'équivalent chez Luc. La mission parmi les païens est nettement dans la perspective de l'évangile de Luc. Le choix de 70 envoyés (*10*, *1*) est sans doute en rapport avec les 70 peuples nommés dans *Genèse*, *10*[1]. L'évangile se termine (*24*, *47*) avec la mission confiée aux apôtres de prêcher la repentance au nom du Christ à tous les peuples. Dans le discours qui accompagne l'envoi des Douze en mission, Luc ne dit pas comme Matthieu : « N'allez pas sur le chemin des païens, n'entrez pas dans une ville samaritaine, allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël » (*Mt.*, *10*, *5-6*). En même temps qu'il proclame ainsi l'accession des païens au salut, Luc indique nettement l'idée du rejet d'Israël et cela dès le premier épisode public du ministère de Jésus dans la prédication à Nazareth (*4*, *16-30*, *cf. 13*, *6-9*. *23-30*).

Il n'est donc pas surprenant qu'il y ait chez Luc une indifférence très marquée à l'égard de la Loi juive, par exemple dans les paraboles du serviteur inutile (*17*, *7-10*) ou du pharisien et du publicain (*18*, *9-14*). Cette indifférence se marque en-

1. Holtzmann, *Nt. Th.*, *I*, p. 519 ; Schmiedel, art. *Gospels*, *E. B.*, *II*, col. 1840.

core dans le fait que Luc n'a aucun équivalent à des passages tels que *Mt.*, *5*, *17-19. 21. 27. 31. 33; 15, 1-20*); On a aussi remarqué que les citations de l'Ancien Testament sont relativement rares chez lui et ne se trouvent guère que dans des paroles de Jésus (PLUMMER, *Lc.*, p. XXXIV).

On peut voir une conséquence de l'universalisme de Luc dans la place qu'il fait aux femmes[1]. C'est là une nouveauté par rapport à la tradition païenne aussi bien que par rapport à la tradition juive (PLUMMER, *Lc.*, p. XLII s.). On peut se demander si ce féminisme de Luc n'est pas en rapport avec le rôle que certaines femmes ont joué dans quelques communautés pauliniennes.

Comme autres traits caractéristiques de la pensée de Luc, il faut encore mentionner la place faite à la prière et à l'action de grâce. Sept fois Luc mentionne des prières de Jésus qui n'ont pas d'équivalent dans les récits parallèles (*3, 21; 5, 16; 6, 12; 9, 18. 29; 11, 1; 23, 34. 46*). Il en place notamment aux moments que l'on peut considérer comme les points culminants du ministère de Jésus : baptême, choix des Douze, transfiguration, croix. L'enseignement sur la prière occupe plus de place que dans les autres évangiles (*11, 5-13;*

1. Elisabeth, Marie, la prophétesse Anne, la veuve de Naïn, la pécheresse, Marie-Madeleine, Marthe et Marie, les femmes de Jérusalem, etc.

18, 1-8. 11-13; 21, 36; 22, 32. 40). L'action de grâce ne se sépare pas de la prière. Les deux premiers chapitres contiennent le *Magnificat* (*1, 46-55*), le *Benedictus* (*1, 68-79*), le *Gloria in excelsis* (*2, 14*), le *Nunc dimittis* (*2, 29-32*) et l'évangile se termine par le tableau des apôtres « louant Dieu dans le Temple » (*24, 53*). On trouve fréquemment chez Luc les termes δοξάζειν τὸν θεόν (*2, 20; 5, 25-26; 7, 16; 13, 13; 17, 15; 18, 43*), d'αἰνεῖν τὸν θεόν (terme particulier à Luc : *2, 13, 20; 19, 37; 24, 53*), d'εὐλογεῖν τὸν θεόν (*1, 64; 2, 28; 24, 53*).

Pour achever la caractéristique de la pensée religieuse de Luc, il faut encore noter chez lui une tendance très nette à retarder le moment de la parousie (Schmiedel, art. *Gospels*, *E. B.*, *II*, col. 1842). A l'interrogation des pharisiens qui voudraient savoir quand viendra le Royaume de Dieu, Jésus répond en déclarant qu'il ne viendra pas μετὰ παρατηρήσεως (*17, 20* s.). La parabole des mines est expressément présentée comme racontée par Jésus, parce que ses disciples croyaient que le Royaume de Dieu allait tout de suite être manifesté (*19, 11*). L'Apocalypse synoptique permet de faire plusieurs remarques intéressantes. Là où Marc (*13, 7*) et Matthieu (*24, 6*) disent : « ce n'est pas encore la fin », Luc a : « ce n'est pas tout de suite la fin » (*21, 9*). Il dit que la dévastation de Jérusalem doit durer « jusqu'à

ce que soit accompli le temps des païens » (*21*, *24*). C'est alors seulement que se produira l'apparition du Fils de l'Homme (*21*, *25-27*). Luc ne se sert pas ici de termes comme « en ces jours-là » (*Mc.*, *13*, *24*) ou « aussitôt » (*Mt.*, *24*, *29*) qui se trouvent dans les autres évangiles.

On a beaucoup parlé du paulinisme de Luc. Il n'est établi ni par les contacts entre le vocabulaire du troisième évangile et celui de Paul signalés plus haut (p. 493) ni par l'emploi de quelques expressions comme « ta foi t'a sauvée » (*7*, *50* ; *8*, *48* ; *17*, *19* ; *18*, *42*), comme « de peur qu'en croyant ils ne soient sauvés » (*8*, *12*), comme « justifié » (*18*, *14*). L'exemple de l'épître de Jacques prouve, en effet, combien les formules pauliniennes ont pu pénétrer dans des milieux qui restaient étrangers à l'esprit du paulinisme.

Le paulinisme de Luc ce n'est pas autre chose que son universalisme (Holtzmann, *Nt. Th.*, I^2, p. 521), et cet universalisme est supposé aussi, bien qu'à des degrés divers, par les deux autres évangiles. Au moment où Luc écrit, le paulinisme a exercé son action sur la pensée chrétienne, mais rien n'oblige ou même n'autorise à penser que cette action ait été directe sur l'évangéliste. Ni sur le péché, ni sur la justification, ni sur la Loi, ni sur le Christ et l'efficacité de sa mort on ne

trouve chez Luc de formules qui rappellent les caractères spécifiques de la spéculation dogmatique proprement paulinienne[1].

VII. — Auteur, destinataires, lieu et date de composition

La question d'attribution du troisième évangile ne peut être résolue dans le sens de la tradition ou dans le sens opposé, ni par des considérations de langue, ni par des raisons tirées de la nature du récit. Nous avons vu, en effet (*Intr.*, *III*, p. 142-146), que l'examen des théories qui ont été défendues touchant le caractère médical de la langue de Luc, ne permettent sans doute pas d'établir que l'auteur du troisième évangile et du livre des Actes ne peut pas avoir été médecin, mais que des arguments tirés de seules considérations lexicographiques ne sauraient établir qu'il l'ait été. Ce qu'on a dit, d'autre part, pour soutenir ou pour nier qu'un compagnon de Paul ait pu raconter l'histoire évangélique sous la forme qu'elle a chez Luc, n'a que peu de valeur, tant nous sommes ignorants des conditions dans lesquelles la tradition évangé-

1. Jüngst, *Hat das Lukasevangelium paulinischen Charakter?* *St. u. Kr.*, 1896, p. 215-244 ; Holtzmann, *Nt. Th.*, *I*, p. 520.

lique s'est conservée et de celles dans lesquelles se sont développés les récits merveilleux ou légendaires.

C'est uniquement la critique des Actes qui permet de résoudre pour le troisième évangile la question d'auteur. Si l'on admet — comme nous avons essayé de montrer qu'il faut le faire (voir t. *III*) — qu'il y a lieu de distinguer entre l'auteur à Théophile qui, à part quelques légères interpolations, notamment celle du récit de l'Ascension, a rédigé les Actes sous la forme que nous lisons et Luc, le médecin, compagnon de Paul, auteur d'un récit des missions de l'apôtre qui constitue la source principale et la plus précieuse utilisée par l'auteur à Théophile, alors il est bien évident que l'attribution traditionnelle ne peut pas être maintenue.

Le troisième évangile n'est pas l'œuvre de Luc, mais il lui a été attribué parce que celui qui l'a composé s'est servi, dans le second livre de son ouvrage, d'une œuvre de Luc. La confusion qui s'est produite ici n'est pas sans analogie avec celle que l'on constate pour le premier évangile attribué à Matthieu, parce qu'un recueil entré dans sa composition passait pour l'œuvre de cet apôtre.

Quant aux destinataires du livre il n'y a pas lieu de mettre en doute l'historicité de Théophile à qui il est dédié. Il n'en est pas moins certain

que Luc n'a pas écrit pour ce seul lecteur. Il a eu en vue un public plus étendu et il n'est pas douteux que l'on doive se représenter ce public comme pagano-chrétien. Le fait est suffisamment établi par les préoccupations universalistes de Luc, par son peu de souci de la Loi, par le soin qu'il met à éviter ou à expliquer les termes qui ne pourraient être compris que par des lecteurs au courant des usages et des idées juives et de la vie palestinienne.

Sur la question du lieu de composition on en est réduit aux conjectures. Aucun argument et même aucun commencement de preuve ne peut être apporté en faveur d'Antioche, ni en faveur de Césarée, de Jérusalem ou de Rome. C'est un des nombreux points de l'histoire littéraire du christianisme ancien où nous devons nous résigner à l'ignorance.

Reste la question de date : les opinions les plus diverses ont été soutenues sur ce point : on a proposé 54-56 (Blass), 58-60 (Alford, Gloag, Schaff) 59-63 (Cornély), 61-62 (Belser), avant les Actes composés eux-mêmes avant la fin du procès de Paul en 64 (Harnack depuis 1908), 63-64 (Fillion, Guericke, Horne, Michaelis, Resch), 65-70 (Batiffol, Godet, Hahn, Schæfer, Schanz), 60-70 (Jacquier), 70-80 (Adeney, Bartlet, Beyschlag, Bleek, Bovon, Plummer, Sanday, B. Weiss, Wright,

Zahn), env. 80 (Harnack avant 1908, Stanton), 75-90 (Barth), 80-90 (Abbott, Bacon, Carpenter, Mac Giffert, Mangold, Joh. Weiss), 80-120 (Jülicher), 90-100 (Burkitt, Keim, Knopf, Loisy, Montefiore, Peake, Renan, Soltau, Wernle), environ 100 (Holsten, Pfleiderer, Scholten), 100-110 (Davidson, Hausrath, Hilgenfeld, Holtzmann, Schmiedel, Volkmar), env. 130 (Baur).

Les dates que nous avons assignées, d'une part, à l'évangile de Marc (peu après 70) et, de l'autre, au livre des Actes (entre 80 et 90) (*Intr. III*, p. 355) resserrent dans des limites assez étroites les données du problème et autorisent à penser que la composition du troisième évangile doit tomber dans les années 75 à 85, sans que l'on ait de raisons valables pour penser de préférence au commencement ou à la fin de cette période.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

PRÉFACE..... 5
Principaux ouvrages cités..... 11

CHAPITRE PREMIER

Le terme d'Évangile et l'origine de la tradition évangélique

I. — Le terme d'Évangile avant le Christianisme 20
II. — La notion paulinienne d'Évangile et l'emploi du terme d'Évangile dans le Nouveau Testament en dehors de la littérature évangélique..... 24
III. — Le terme d'Évangile chez Marc et chez Matthieu. Jésus l'a-t-il employé ?..... 30
IV. — Le passage à la notion d'histoire. Les Pères apostoliques et les Apologètes... 34
V. — L'intérêt des premières générations chrétiennes pour la tradition évangélique.. 39

CHAPITRE II

Histoire du problème synoptique

I. — Aperçu général..... 44
II. — L'harmonistique..... 49

Pages.

III. — Les origines du problème synoptique. La théorie de saint Augustin..... 54
IV. — L'hypothèse de l'évangile primitif..... 58
V. — L'hypothèse de la tradition orale..... 61
VI. — L'hypothèse des diégèses..... 64
VII. — David-Friedrich Strauss..... 65
VIII. — Les théories de l'école de Tubingue..... 67
IX. — La priorité de Marc..... 74
X. — La théorie des deux sources..... 90
XI. — La critique synoptique depuis le début du XX^e siècle..... 99
XII. — Conclusions..... 11

CHAPITRE III

Le témoignage de la tradition sur la composition des Évangiles

I. — Le Prologue de Luc..... 112
II. — Le témoignage de Papias..... 117
III. — Justin Martyr..... 138
IV. — Le canon de Muratori..... 139
V. — La tradition ultérieure..... 142

CHAPITRE IV

Le contenu des Évangiles

I. — L'évangile de Marc..... 146
II. — L'évangile de Matthieu..... 150
III. — L'évangile de Luc..... 157

Pages.

IV. — Les éléments communs à Matthieu et à Luc 164
V. — Morceaux particuliers à un seul évangile 170

CHAPITRE V

La parenté littéraire des évangiles synoptiques et la priorité de Marc

I. — La parenté littéraire des trois évangiles synoptiques 174
II. — Le choix et la disposition des récits 181
III. — La forme des récits 190
IV. — Les accords de Matthieu et de Luc contre Marc 198

CHAPITRE VI

Les Logia

I. — L'existence des Logia 212
II. — Caractère général des Logia d'après les morceaux que Matthieu et Luc ont en plus de Marc 223
III. — L'utilisation des Logia par Matthieu et Luc et le plan primitif du recueil 226
IV. — Les Logia et l'évangile de Marc 250
V. — Les Logia et les sources particulières de Matthieu et de Luc 267
VI. — La langue originale des Logia, leur date de composition 268
VII. — Résumé et conclusions 272

CHAPITRE VII

L'Évangile de Marc

	Pages.
I. — La tradition sur Marc	274
II. — Le plan	282
III. — L'intégrité de l'évangile	289
IV. — Éléments secondaires dans le récit actuel de Marc	297
V. — Le caractère et la composition de l'évangile	308
VI. — Les sources de l'évangile	328
1° Les Logia	328
2° Les souvenirs de Pierre	332
3° Le récit de la passion	337
4° Les autres sources	343
VII. — Le style et la langue	346
1° Le style	346
2° Le vocabulaire	348
3° La syntaxe	349
4° La langue originale	352
VIII. — Les idées théologiques	358
IX. — Le lieu et la date de composition	365
1° Le lieu	365
2° La date	370
X. — Conclusion	375

CHAPITRE VIII

L'Évangile de Matthieu

I. — La tradition sur Matthieu	376
II. — Matthieu et l'évangile des Hébreux	380

Pages.

III. — Le plan..... 394
IV. — L'unité de composition de l'évangile... 407
V. — Le caractère littéraire de l'évangile... 413
VI. — Les sources de l'évangile..... 420
VII. — Les idées théologiques..... 434
VIII. — L'auteur, le lieu et la date de composition..... 440

CHAPITRE IX

L'Évangile de Luc

I. — La tradition sur Luc..... 443
II. — L'intégrité de l'évangile..... 445
III. — Le plan de l'évangile de Luc. Le contenu et la marche du récit..... 452
IV. — Le caractère littéraire de l'évangile... 484
V. — Les sources de l'évangile..... 494
1° Les principales théories sur les sources de l'évangile de Luc..... 495
2° Critique de la théorie d'une source particulière homogène..... 502
3° Luc, Marc et les Logia..... 506
4° Les sources particulières..... 510
5° L'évangile de l'enfance..... 514
VI. — Les idées théologiques..... 518
VII. — Auteur, destinataires, lieu et date de composition..... 524

Tours, imprimerie Deslis Père, R. et P. Deslis, 6, rue Gambetta.

DATE DUE

BS 2330 .G6 1922 v.1

Goguel, Maurice, 1880-1955.

Introduction au Nouveau Testament /

United Theological Seminary Library
MAIN BS2330.G6 1922
Goguel, Mauri introduction au Nouveau Te
3 0645 0006 6223 5